

Giorgio Agamben.
QUEL CHE RESTA DI AUSCHWITZ.
L'archivio e il testimone
(Homo sacer III).
Torino, Bollati Boringhieri.
Prima edizione settembre 1998.

I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati.

NOTA DELL'EDITORE.

Se il problema delle circostanze storiche (materiali, tecniche, burocratiche, giuridiche) in cui è avvenuto lo sterminio degli ebrei può considerarsi oggi sufficientemente chiarito, ben diversa è la situazione per quanto concerne il significato etico e politico dello sterminio o anche soltanto la comprensione umana di ciò che è avvenuto - cioè, in ultima analisi, la sua attualità. Non soltanto manca qui qualcosa come un tentativo di comprensione globale, ma anche il senso e le ragioni del comportamento dei carnefici e delle vittime e, molto spesso, le loro stesse parole continuano ad apparirci come un enigma. Tra il voler capire troppo e troppo presto di coloro che hanno spiegazioni per tutto e il rifiuto di capire dei sacralizzatori a buon mercato, questo libro sceglie una terza via: prova ad ascoltare non tanto la voce dei testimoni, quanto la lacuna intestimoniabile, la «presenza senza volto» che ogni testimonianza necessariamente contiene (cioè, nelle parole di Primo Levi, coloro che hanno «toccato il fondo» - i «musulmani»). In questa prospettiva, Auschwitz non si presenta più soltanto come il campo della morte, ma come il luogo di un esperimento ancora impensato, in cui i confini fra l'umano e l'inumano si cancellano; e, messa alla prova di Auschwitz, l'intera riflessione morale del nostro tempo mostra la sua insufficienza per lasciar apparire fra le sue rovine il profilo incerto di una nuova terra etica: quella della testimonianza.

Giorgio Agamben insegna all'università di Verona. Ha pubblicato, fra l'altro, "La comunità che viene" (Einaudi 1990), "Homo sacer" (Einaudi 1995), "Mezzi senza fine" (Bollati Boringhieri 1996). È autore, con Gilles Deleuze, di "Bartleby, la formula della creazione" (Quodlibet 1993).

INDICE.

Avvertenza.

Quel che resta di Auschwitz.

Il testimone.
Il «musulmano».
La vergogna, o del soggetto.
L'archivio e la testimonianza.

Bibliografia.

Bianca Casalini Agamben "in memoriam"
«essere alla portata di tutto significa essere capaci di tutto».

Ad Andrea, a Daniel e a Guido che, discutendo con me queste pagine, hanno permes



so che venissero alla luce.

AVVERTENZA.

Grazie a una serie di ricerche sempre più ampie e rigorose, fra le quali il libro di Hilberg occupa un posto particolare, il problema delle circostanze storiche (materiali, tecniche, burocratiche, giuridiche...) in cui è avvenuto lo sterminio degli ebrei è stato sufficientemente chiarito. Ulteriori ricerche potranno gettare nuova luce su singoli aspetti, ma il quadro d'insieme si può ormai considerare acquisito.

Ben diversa è la situazione per quanto concerne il significato etico e politico dello sterminio, o anche soltanto la comprensione umana di ciò che è avvenuto - cioè, in ultima analisi, la sua attualità. Non soltanto manca qui qualcosa come un tentativo di comprensione globale, ma anche il senso e le ragioni del comportamento dei carnefici e delle vittime e, molto spesso, le loro stesse parole continuano ad apparire come un insondabile enigma, incoraggiando l'opinione di coloro che vorrebbero che Auschwitz restasse per sempre incomprensibile.

Dal punto di vista dello storico, conosciamo, ad esempio, nei minimi particolari come avveniva ad Auschwitz la fase finale dello sterminio, come i deportati venissero condotti nelle camere a gas da una squadra composta da loro stessi compagni (il cosiddetto "Sonderkommando"), che provvedeva poi a trascinare fuori i cadaveri, a lavarli, a recuperare dai corpi denti d'oro e capelli, per poi infine introdurli nei forni crematori. Eppure questi stessi accadimenti, che possiamo descrivere e allineare uno dopo l'altro nel tempo, restano singolarmente opachi se solo proviamo veramente a comprenderli. Forse nessuno ha esposto con più immediatezza questo scarto e questo disagio come Salmen Lewental, un membro del "Sonderkommando" che ha affidato la sua testimonianza ad alcuni foglietti sepolti accanto al crematorio 3, emersi alla luce diciassette anni dopo la liberazione di Auschwitz.

"Così esattamente - scrive Lewental nel suo semplice jiddish - come gli avvenimenti si verificarono non può essere immaginato da nessun essere umano e infatti è inimmaginabile che si possano riportare così esattamente come accaddero le nostre esperienze... noi - il piccolo gruppo di gente oscura che non darà molto da fare agli storici".

Qui non si tratta, ovviamente, della difficoltà che proviamo ogni volta che cerchiamo di comunicare ad altri le nostre esperienze più intime. Il divario riguarda la struttura stessa della testimonianza. Da una parte, infatti, ciò che è avvenuto nei campi appare ai superstiti come l'unica cosa vera e, come tale, assolutamente indimenticabile; dall'altra, questa verità è, esattamente nella stessa misura, inimmaginabile, cioè irriducibile agli elementi reali che la costituiscono. Dei fatti così reali che, in confronto, niente è più vero; una realtà tale che eccede necessariamente i suoi elementi fattuali: questa è l'aporia di Auschwitz. Come sta scritto nei foglietti di Lewental, «la verità intera è molto più tragica, ancora più spaventosa...». Più tragica, più spaventosa di che cosa?

Almeno su un punto, tuttavia, Lewental si era sbagliato. Si può essere sicuri che quel «piccolo gruppo di gente oscura» (oscura è da intendere, qui, anche nel senso letterale d'invisibile, che non si riesce a percepire) non cesserà di dar da fare agli storici. L'aporia di Auschwitz è, infatti, la stessa aporia della conoscenza storica: la non-coincidenza fra fatti e verità, fra constatazione e comprensione. Tra il voler capire troppo e troppo presto di coloro che hanno spiegazioni per tutto e il rifiuto di capire dei sacralizzatori a buon mercato, indugiare in quello scarto ci è parsa l'unica via praticabile. A questa difficoltà se ne aggiunge un'altra, che concerne, in particolare, chi è abituato a occuparsi di testi letterari o filosofici. Molte testimonianze - sia dei carnefici che delle vittime - provengono da uomini comuni, come gente «oscura» era ovviamente la grande maggioranza di coloro che si trovavano nei campi. Una delle lezioni di Auschwitz è, appunto, che

capire la mente di un uomo comune è infinitamente più arduo che comprendere la mente di Spinoza o di Dante (anche in questo senso va intesa l'affermazione di Hannah Arendt, così spesso fraintesa, sulla «banalità del male»).

I lettori saranno forse delusi trovando in questo libro ben poco di nuovo rispetto alle testimonianze dei superstiti. Nella sua forma, esso è, per così dire, una sorta di commento perpetuo alla testimonianza. Non ci è sembrato possibile procedere altrimenti. Tuttavia, poiché, a un certo punto, è apparso evidente che la testimonianza conteneva come sua parte essenziale una lacuna, che i superstiti testimoniavano, cioè, per qualcosa che non poteva essere testimoniato, commentare la loro testimonianza ha significato necessariamente interrogare quella lacuna - o, piuttosto, provare ad ascoltarla. Prestare ascolto a una lacuna non si è dimostrato, per l'autore, un lavoro inutile. Lo ha obbligato, innanzi tutto, a sgombrare il campo da quasi tutte le dottrine che, dopo Auschwitz, hanno preteso di definirsi col nome di etica. Come si vedrà, quasi nessuno dei principi etici che il nostro tempo ha creduto di poter riconoscere come validi ha retto alla prova decisiva, quella di una "Ethica more Auschwitz demonstrata". Per parte sua, l'autore si riterrà pago della sua fatica se, nel tentativo d'identificare il luogo e il soggetto della testimonianza, sarà riuscito anche soltanto a piantare qua e là dei picchetti, che e potranno eventualmente orientare i futuri cartografi della nuova terra etica. O anche soltanto se avrà ottenuto che alcuni dei termini con cui è stata registrata la lezione decisiva del secolo siano rettificati, che alcune parole siano lasciate cadere e altre comprese in modo diverso. Anche questo è un modo - anzi, forse il solo modo possibile - di ascoltare il non-detto.

QUEL CHE RESTA DI AUSCHWITZ.

"In quel giorno
il resto di Israele e i superstiti della casa di Giacobbe
non si appoggeranno più su chi li ha percossi,
ma si appoggeranno sul Signore,
sul Santo di Israele, con lealtà.
Tornerà il resto,
il resto di Giacobbe, al Dio forte.
Poiché se anche il tuo popolo, o Israele,
fosse come la sabbia del mare,
solo un resto si salverà..."
"Isaia" 10, 20-22

"Così nel tempo di ora si è prodotto un resto, secondo l'elezione della grazia ... E così tutto Israele sarà salvato".
"Romani" 11, 5-26

1.
IL TESTIMONE.

1.1. Nel campo, una delle ragioni che possono spingere un deportato a sopravvivere, è diventare un testimone:

"Per parte mia, avevo fermamente deciso che qualunque cosa mi accadesse non mi sarei tolto la vita. Volevo vedere tutto, vivere tutto, fare esperienza di tutto, trattenere tutto dentro di me. A che scopo, visto che non avrei mai avuto la possibilità di gridare al mondo quello che sapevo? Semplicemente perché non volevo togliermi di mezzo, non volevo sopprimere il testimone che potevo diventare" (Langbein 1, p. 186).

Certo non tutti, anzi solo una infima parte dei detenuti si dà questa ragione. Può a

nche darsi, del resto, che sia una ragione di comodo («vorrei sopravvivere per questa o quella ragione, per questo o quello scopo, e trova centinaia di pretesti. La verità, è che vorrebbe vivere a qualsiasi costo»: Lewental, p. 148). O che si tratti soltanto di vendetta («naturalmente potrei suicidarmi gettandomi sul filo spinato, questo possiamo sempre farlo. Ma io voglio vivere. Magari succede un miracolo e saremo liberati. E allora mi vendicherò, racconterò a tutto il mondo quello che è successo qui dentro»: Sofsky, p. 477). Giustificare la propria sopravvivenza non è facile, tanto meno nel campo. Alcuni dei sopravvissuti, poi, preferiscono tacere. «A alcuni dei miei amici, amici a me molto cari, non parlano mai di Auschwitz» (Levi 1, p. 224). E tuttavia, per altri, non far morire il testimone è l'unica ragione di vita. «Altre persone, invece, ne parlano incessantemente, ed io sono uno di loro» (ibid.).

1.2. Un tipo perfetto di testimone è Primo Levi. Quando torna a casa fra gli uomini, racconta instancabilmente a tutti quello che gli è capitato di vivere. Fa come il Vecchio Marinaio della ballata di Coleridge:

"Lei ricorda la scena, il Vecchio Marinaio blocca gli invitati al matrimonio, che non gli prestano attenzione - loro stanno pensando al loro matrimonio -, e li costringe ad ascoltare il suo racconto. Ebbene, quando ero appena ritornato dal campo di concentramento, anch'io mi comportavo esattamente così. Provavo un bisogno irrefrenabile di raccontare la mia vicenda a chiunque!... Ogni occasione era buona per raccontare a tutti la mia vicenda; al direttore della fabbrica così come all'operaio, anche se loro avevano altre cose da fare. Ero ridotto proprio come il Vecchio Marinaio. Poi incominciai a scrivere a macchina durante la notte... Tutte le notti scrivevo, e questa veniva considerata una cosa ancora più folle!" (p. 224 seg.).

Ma non si sente scrittore, diventa scrittore unicamente per testimoniare. In un certo senso, scrittore non lo è mai diventato. Nel 1963, quando ha già pubblicato due romanzi e vari racconti, alla domanda se si consideri un chimico o uno scrittore risponde senz'ombra di dubbio: «Ah, un chimico, sia ben chiaro, non fraintendiamo» (p. 102). Il fatto che, col tempo e quasi suo malgrado, abbia finito col diventare, scrivendo libri che con la sua testimonianza non c'entrano per nulla, lo mette profondamente a disagio: «Ho scritto poi... ho acquisito il vizio di scrivere» (p. 258). «In questo mio ultimo libro, "La chiave a stella", mi sono spogliato completamente della mia qualità di testimone... Con questo non rinnego nulla; non ho cessato di essere un ex deportato, un testimone...» (p. 167). E' con addosso questo disagio che io l'ho incontrato nelle riunioni della casa editrice Einaudi. Poteva sentirsi in colpa per essere sopravvissuto, non per aver testimoniato. «Sono in pace con me perché ho testimoniato» (p. 219).

1.3. In latino ci sono due parole per dire il testimone. La prima, "testis", da cui deriva il nostro termine testimone, significa etimologicamente colui che si pone come terzo ("terstis") in un processo o in una lite tra due contendenti. La seconda, "superstes", indica colui che ha vissuto qualcosa, ha attraversato fino alla fine un evento e può, dunque, renderne testimonianza. E' evidente che Levi non è un terzo; egli è, in ogni senso, un superstite. Ma ciò significa, anche, che la sua testimonianza non concerne l'acquisizione dei fatti in vista di un processo (egli non è abbastanza neutrale per questo, non è un "testis"). In ultima analisi, non è il giudizio che gli importa - tanto meno il perdono. «Io non compaio mai come giudice» (p. 77); «io non ho l'autorità di concedere il perdono... io sono privo di autorità» (p. 236). Sembra, anzi, che gli interessi soltanto ciò che rende il giudizio impossibile, la zona grigia dove le vittime diventano carnefici e i carnefici vittime. Soprattutto su questo i superstiti sono d'accordo: «Nessun gruppo era più umano di altri» (p. 232); «Vittima e carnefice sono ugualmente ignobili, la lezione dei campi è la fraternità dell'abiezione» (Rousset, in Levi 1, 216). Non che un giudizio non possa o non debba essere pronunciato. «Se avessi avuto dav-

anti a me Eichmann, lo avrei condannato a morte» (ibid. 144); «Se hanno commesso un crimine, allora devono pagare» (p. 236). Decisivo è soltanto che le due cose non siano confuse, che il diritto non pretenda di esaurire la questione. Vi è una consistenza non giuridica della verità, in cui la "quæstio facti" non può mai essere ricondotta alla "quæstio iuris". Questo è, appunto, affare del superstite: tutto ciò che porta un'azione umana al di là del diritto, ciò che la sottrae radicalmente al Processo. «Ciascuno di noi può essere processato, condannato e giustiziato senza neppure saper e il perché» (p. 75).

1.4. Uno degli equivoci più comuni - e non solo a proposito del campo - è la tacita confusione di categorie etiche e di categorie giuridiche (o, peggio, di categorie etiche e giuridiche e di categorie teologiche: la nuova teodicea). Quasi tutte le categorie di cui ci serviamo in materia di morale o di religione sono in qualche misura contaminate col diritto: colpa, responsabilità, innocenza, giudizio, assoluzione e... Ciò rende difficile servirsene senza cautele specifiche. Il fatto è che, come i giuristi sanno perfettamente, il diritto non tende in ultima analisi all'accertamento della giustizia. E nemmeno a quello della verità. Esso tende unicamente al giudizio, indipendentemente dalla verità o dalla giustizia. Ciò è provato al di là di ogni dubbio dalla "forza di giudicato" che compete anche a una sentenza ingiusta.

La produzione della "res judicata", con cui la sentenza si sostituisce al vero e al giusto, vale come vera anche a onta della sua falsità e ingiustizia, è il fine ultimo del diritto. In questa creatura ibrida, di cui non è possibile dire se sia fatto o norma, il diritto trova pace; più in là non gli è possibile andare. Nel 1983, l'editore Einaudi chiese a Levi di tradurre "Il processo" di Kafka. Del "Processo" sono state fornite infinite interpretazioni, che ne sottolineano il carattere profetico-politico (la burocrazia moderna come male assoluto) o teologico (il tribunale è il Dio ignoto) o biografico (la condanna è la malattia di cui Kafka sentiva di soffrire). Di rado si è notato che questo libro, in cui la legge si presenta unicamente nella forma del processo, contiene un'intuizione profonda sulla natura del diritto, che non è tanto qui, - secondo l'opinione comune - norma, quanto giudizio, e, quindi, processo. Ma se l'essenza della legge - di ogni legge - è il processo, se tutto il diritto (e la morale che ne è contaminata) sono soltanto diritto (e morale) processuali, allora esecuzione e trasgressione, innocenza e colpevolezza, obbedienza e disobbedienza si confondono e perdono importanza. «Il tribunale non vuole nulla da te. Ti accoglie quando vieni, ti lascia andare quando te ne vai». Lo scopo ultimo della norma è di produrre il giudizio; ma questo non si propone né di punire né di premiare, né di fare giustizia né di accertare la verità. Il giudizio è in se stesso il fine e questo - è stato detto - costituisce il suo mistero, il mistero del processo.

Una delle conseguenze che è possibile trarre da questa natura autoreferenziale del giudizio - e a trarla è stato un grande giurista italiano -, è che la pena non è conseguente al giudizio, ma che questo sia esso stesso la pena ("nullum iudicium sine poena"). «Si direbbe anzi che tutta la pena è nel giudizio, che la pena azione - il carcere, il carnefice - interessino soltanto in quanto sono, per così dire, prosecuzione del giudizio (si pensi al termine "giustiziare")» (Satta, p. 26). Ma questo significa anche che «la sentenza di assoluzione è la confessione di un errore giudiziario», che «ciascuno è intimamente innocente», ma che l'unico vero innocente «non è colui che viene assolto, bensì colui che passa nella vita senza giudizio» (ibid., p. 27).

1.5. Se questo è vero - e il superstite sa che è vero - allora è possibile che proprio i processi (i dodici processi celebrati a Norimberga, più gli altri che si svolsero dentro e fuori i confini della Germania, fino a quello del 1961 a Gerusalemme, che si concluse con l'impiccagione di Eichmann e diede il via a una nuova serie di processi nella Repubblica federale) siano responsabili della confusione delle intelligenze che ha impedito per decenni di pensare Auschwitz. Per quanto questi processi siano stati necessari e malgrado la loro palese insufficienza (coinvolsero, tutto sommato, poche centinaia di persone), essi contribuirono a diffon-

dere l'idea che il problema fosse ormai superato. Le sentenze erano ormai passate e in giudicato, le prove della colpevolezza definitivamente acquisite. A parte qualche mente lucida, spesso isolata, c'è voluto quasi mezzo secolo per capire che il diritto non aveva esaurito il problema, ma che, semmai, questo era così enorme da mettere in questione lo stesso diritto, da trascinarlo nella propria rovina. Della confusione tra diritto e morale e tra teologia e diritto vi sono anche vittime illustri. Una di queste è Hans Jonas, il filosofo allievo di Heidegger, che si è specializzato in problemi etici. Nel 1984, in occasione del conferimento del premio Lucas, egli si è occupato di Auschwitz. E lo ha fatto istruendo una nuova teodicea, chiedendosi, cioè, come sia stato possibile che Dio abbia tollerato Auschwitz. La teodicea è un processo che non vuole accertare le responsabilità degli uomini, ma quelle di Dio. Come tutte le teodicee, anche questa finisce con un'assoluzione. La motivazione della sentenza suona press'a poco così: «L'infinito (Dio) si è spogliato interamente della sua onnipotenza nel finito. Creando il mondo, Dio gli ha per così dire affidato la sua propria sorte, è divenuto impotente. E dopo essersi dato totalmente nel mondo, non ha più nulla da offrirci: tocca ora all'uomo donare. L'uomo può farlo vegliando a che non accada, o non accada troppo spesso che, a causa dell'uomo, Dio debba rimpiangere di aver lasciato essere il mondo». Il vizio conciliatorio di ogni teodicea è qui particolarmente evidente. Non soltanto essa non ci dice nulla di Auschwitz, né sulle vittime né sui carnefici; ma nemmeno riesce a evitare il lieto fine. Dietro l'impotenza di Dio, fa capolino quella degli uomini, che ripetono il loro "plus jamais ça!" quando è ormai chiaro che "ça" è da per tutto.

1.6. Anche il concetto di responsabilità è irrimediabilmente contaminato col diritto. Lo sa chiunque abbia provato a servirsi di esso al di fuori dell'ambito giuridico. Eppure l'etica, la politica e la religione hanno potuto definirsi solo strappando terreno alla responsabilità giuridica, ma non per assumersi responsabilità d'altro genere, bensì articolando zone di non-responsabilità. Il che naturalmente non significa impunità. Significa piuttosto - almeno per l'etica - imbattersi in una responsabilità infinitamente più grande di quella che potremmo mai assumere. Possiamo, al massimo, esserle fedeli, cioè rivendicare la sua inassumibilità. La scoperta inaudita che Levi ha fatto ad Auschwitz riguarda una materia refrattaria a ogni accertamento di responsabilità, egli è riuscito a isolare qualcosa come un nuovo elemento etico. Levi lo chiama la «zona grigia». E' quella in cui si snoda la «lunga catena di congiunzione tra vittima e carnefici», dove l'oppresso diventa oppressore e il carnefice appare a sua volta come vittima. Una grigia, incessante alchimia in cui il bene e il male e, con essi, tutti i metalli dell'etica tradizionale raggiungono il loro punto di fusione. Si tratta, dunque, di una zona d'irresponsabilità e di «impotentia judicandi» (Levi 2, p. 45), che non si situa "al di là" del bene e del male, ma sta, per così dire, "al di qua" di essi. Con un gesto simmetricamente opposto a quello di Nietzsche, Levi ha spostato l'etica al di qua di dove ci avevano abituato a pensarla. E, senza che riusciamo a dire perché, sentiamo che questo al di qua è più importante di qualunque al di là, che il sottouomo deve interessarci assai più del superuomo. Questa infame zona d'irresponsabilità è il nostro primo cerchio, da cui nessuna confessione di responsabilità riuscirà a tirarci fuori e dove, minuto dopo minuto, viene sillabata la lezione della «spaventosa, indicibile e inimmaginabile banalità del male» (Arendt, p. 259).

1.7. Il verbo latino "spondeo", da cui deriva il nostro termine «responsabilità», significa «portarsi garante per qualcuno (o per sé) di qualcosa di fronte a qualcuno». Così, nella promessa di matrimonio, la pronuncia della formula "spondeo" significava per il padre impegnarsi a dare in moglie al pretendente la propria figlia (che, per questo, era detta "sponsa") o a garantire una riparazione se questo non avveniva. Nel più antico diritto romano, infatti, l'uso era che un uomo libero potesse costituirsi in ostaggio - cioè in stato di prigionia, di qui il termine "obligatio" - per garantire la riparazione di un torto o l'adempimento di un obbligo. (Il

termine "sponsor" indicava colui che si sostituiva al "reus", promettendo di fornire, in caso d'inadempimento, la prestazione dovuta). Il gesto dell'assumere responsabilità è, dunque, genuinamente giuridico e non etico. Esso non esprime nulla di nobile e luminoso, ma semplicemente l'obbligo, il consegnarsi in prigionia per garantire un debito, in una prospettiva in cui il vincolo giuridico ineriva ancora al corpo del responsabile. Come tale, esso è strettamente intrecciato al concetto di "culpa" che, in senso lato, indica l'imputabilità di un danno (per questo i romani escludevano che vi potesse essere colpa rispetto a se stessi: "quod quis ex culpa sua damnum sentit, non intelligitur damnum sentire", il danno che ciascuno causa a se stesso per sua colpa non è giuridicamente rilevante).

Responsabilità e colpa esprimono cioè semplicemente due aspetti dell'imputabilità giuridica e solo in un secondo tempo furono interiorizzati e trasferiti fuori del diritto. Di qui l'insufficienza e l'opacità di ogni dottrina etica che pretenda di fondarsi su questi due concetti. (Ciò vale tanto per Jonas, che ha preteso di formulare un vero e proprio «principio di responsabilità», quanto, forse, per Levinas, che, in modo ben più complesso, ha trasformato il gesto dello "sponsor" nel gesto etico o per eccellenza). Insufficienza e opacità che emergono con chiarezza ogni volta che si tratta di tracciare i confini che separano l'etica dal diritto. Due esempi, lontanissimi tra loro quanto alla gravità dei fatti in questione, ma che coincidono quanto al "distinguo" che entrambi sembrano implicare.

Durante il processo di Gerusalemme, la linea costante della difesa di Eichmann fu espressa con chiarezza dal suo avvocato, Robert Servatius, con queste parole: «Eichmann si sente colpevole dinanzi a Dio, non dinanzi alla legge». E in effetti Eichmann (la cui implicazione nello sterminio degli ebrei era ampiamente provata, anche se, probabilmente, in un ruolo diverso da quello sostenuto dall'accusa) giunse perfino a dichiarare di volersi «autoimpiccare in pubblico», per «liberare i giovani tedeschi dal peso della colpa»; e, tuttavia, egli continuò fino alla fine a sostenere che la sua colpevolezza davanti a Dio (che per lui era solo un "Höheren Sinnesträger", il più alto portatore di senso) non era giuridicamente perseguibile. L'unico senso possibile di questo "distinguo" tanto tenacemente ribadito è che, con ogni evidenza, l'assunzione di una colpa morale appariva agli occhi dell'imputato come eticamente nobile, mentre non era disposto ad assumere una colpa giuridica (colpa che, dal punto di vista etico, avrebbe dovuto essere assai meno grave).

Di recente un gruppo di persone che avevano appartenuto a un'organizzazione politica di estrema sinistra ha pubblicato su un giornale un comunicato in cui esse dichiaravano la propria responsabilità politica e morale in ordine all'assassinio di un commissario di polizia avvenuto venti anni prima. «Tale responsabilità, tuttavia - affermava il comunicato -, non può essere trasformata... in una responsabilità di ordine penale». Occorre qui ricordare che l'assunzione di una responsabilità morale ha qualche valore solo se si è pronti a subirne le conseguenze giuridiche. Cosa che gli autori del comunicato sembrano in qualche modo sospettare, dal momento che, in un passo significativo, si assumono una responsabilità che suona inconfondibilmente giuridica, affermando di aver contribuito «a creare un clima che ha portato all'assassinio» (ma il reato in questione, l'istigazione a delinquere, è, naturalmente, estinto). In ogni tempo è stato considerato nobile il gesto di chi assume su di sé una colpa giuridica di cui è innocente (Salvo D'Acquisto), mentre l'assunzione di una responsabilità politica o morale senza conseguenze giuridiche ha sempre caratterizzato l'arroganza dei potenti (Mussolini rispetto al delitto Matteotti). Ma oggi in Italia questi modelli si sono rovesciati e l'assunzione contrita di responsabilità morali è invocata in ogni occasione per esentare da quelle giuridiche.

La confusione tra categorie etiche e categorie giuridiche (con la logica del pentimento che essa implica) è qui assoluta. Essa è all'origine dei numerosi suicidi compiuti per sottrarsi a un processo (e non solo da parte dei criminali nazisti), in cui la tacita assunzione di una colpa morale vorrebbe riscattare quella giuridica. E' bene ricordare che di questa confusione la prima responsabile non è la dottrina cattolica, che conosce, anzi, un sacramento il cui scopo è quello di liberare il peccatore dalla colpa, ma l'etica laica (nella sua versione benpensante e farisaica, che è quella dominante). Dopo aver eretto le categorie giuridiche in ca

tegorie etiche supreme e aver così confuso irrimediabilmente le carte, essa vorrebbe ancora far giocare il suo "distinguo". Ma l'etica è la sfera che non conosce colpa né responsabilità: essa è, come sapeva Spinoza, la dottrina della vita beata. Assumere una colpa e una responsabilità - cosa che, a volte, può essere necessario fare - significa uscire dall'ambito dell'etica per entrare in quello del diritto. Chi ha dovuto compiere questo difficile passo, non può pretendere di rientrare dalla porta che si è appena chiuso alle spalle.

1.8. La figura estrema della «zona grigia» è il "Sonderkommando". Con questo eufemismo - Squadra speciale - le S.S. chiamavano quel gruppo di deportati cui veniva affidata la gestione delle camere a gas e dei crematori. Essi dovevano condurre i prigionieri nudi alla loro morte nelle camere a gas e mantenere l'ordine fra di essi; trascinare poi fuori i cadaveri chiazziati di rosa e di verde per effetto dell'acido cianidrico e lavarli con getti d'acqua; controllare che negli orifizi dei corpi non fossero nascosti oggetti preziosi; cavare i denti d'oro dalle mascelle; tagliare i capelli delle donne e lavarli con cloruro di ammoniaca; trasportare poi i cadaveri nei crematori e sorvegliarne la combustione; infine, liberare i forni dalle ceneri residue.

"Su queste Squadre, voci vaghe e monche circolavano già fra noi durante la prigionia, e vennero confermate più tardi dalle altre fonti accennate prima, ma l'orrore intrinseco di questa condizione umana ha imposto a tutte le testimonianze una sorta di ritegno; perciò, oggi ancora è difficile costruirsi un'immagine di «cosa volessi dire» essere costretti ad esercitare per mesi questo mestiere... Uno di loro ha dichiarato: «A fare questo lavoro, o si impazzisce il primo giorno, oppure ci si abituava». Un altro, invece: «Certo avrei potuto uccidermi o lasciarmi uccidere; ma io volevo sopravvivere, per vendicarmi e portare testimonianza. Non dovete credere che noi siamo dei mostri: siamo come voi, solo molto più infelici»... Da uomini che hanno conosciuto questa destituzione estrema non ci si può aspettare una deposizione nel senso giuridico del termine, bensì qualcosa che sta fra il lamento, la bestemmia, l'espiazione e il conato di giustificarsi, di recuperare se stessi... Aver concepito ed organizzato le Squadre è stato il delitto più demoniaco del nazional-socialismo" (Levi 2, p.p. 38 seg.).

Ebbene, Levi riferisce che un testimone, Miklos Nyiszli, uno dei pochissimi sopravvissuti dell'ultima squadra speciale di Auschwitz, ha raccontato di aver assistito, durante una pausa del «lavoro», a una partita di calcio tra S.S. e rappresentanti del "Sonderkommando".

"All'incontro assistono altri militi delle S.S. e il resto della Squadra, parteggiano, scommettono, applaudono, incoraggiano i giocatori, come se, invece che davanti alle porte dell'inferno, la partita si svolgesse sul campo di un villaggio" (p. 40).

A qualcuno questa partita potrà forse apparire come una breve pausa di umanità in mezzo a un orrore infinito. Ai miei occhi, invece, come a quelli dei testimoni, questa partita, questo momento di normalità, è il vero orrore del campo. Poiché possiamo, forse, pensare che i massacri siano finiti - anche se qua e là si ripetono, non troppo lontano da noi. Ma quella partita non è mai finita, è come se durasse ancora, ininterrottamente. Essa è la cifra perfetta ed eterna della «zona grigia», che non conosce tempo ed è in ogni luogo. Di là viene l'angoscia e la vergogna dei superstiti, «l'angoscia inscritta in ognuno del 'tôhu vavôhu', dell'universo deserto e vuoto, schiacciato sotto lo spirito di Dio, ma da cui lo spirito dell'uomo è assente: non ancora nato o già spento» (p. 66). Ma anche la nostra vergogna, di noi che non abbiamo conosciuto i campi e che pure assistiamo, non si sa come, a quella partita, che si ripete in ogni partita dei nostri stadi, in ogni trasmissione televisiva, in ogni quotidiana normalità. Se non riusciremo a capire quella partita, a farla cessare, non ci sarà mai speranza.

1.9. Testimone si dice in greco "martis", martire. I primi Padri della Chiesa ne trassero il termine "martirium" per indicare la morte dei cristiani perseguitati che testimoniavano così della loro fede. Col martirio ciò che è avvenuto nei campi ha ben poco a che fare. Su questo i superstiti sono unanimi. «Chiamando martiri le vittime del nazismo, mistifichiamo il loro destino» (Bettelheim 1, p. 93). Vi sono, tuttavia, due punti in cui le due cose sembrano sfiorarsi. Il primo concerne lo stesso termine greco, che deriva da un verbo che significa «ricordare». Il superstita ha la vocazione della memoria, non può non ricordare.

"I ricordi della mia prigionia sono molto più vividi e dettagliati rispetto a qualsiasi altra cosa che è accaduta prima o dopo" (Levi 1, p. 225).

"Io conservo una memoria visiva e acustica delle esperienze di là che non so spiegare... mi sono rimaste incise in mente, come su di un nastro magnetico, delle frasi in lingue che non conosco, in polacco o in ungherese: le ho ripetute a polacchi e ungheresi e mi hanno detto che queste frasi hanno un senso. Per qualche motivo che non conosco a me è successo qualcosa di anomalo, direi quasi una preparazione inconscia a testimoniare" (p. 220).

Ma nel secondo punto il contatto è più intimo e istruttivo. La lettura dei primi testi cristiani sul martirio - per esempio, lo "Scorpiace" di Tertulliano - contiene, infatti, insegnamenti inaspettati. I Padri avevano di fronte dei gruppi eretici che rifiutavano il martirio perché esso costituiva ai loro occhi una morte del tutto insensata ("perire sine causa"). Che senso poteva avere professare la fede davanti a degli uomini - i persecutori e i carnefici - che di questa professione e non avrebbero capito nulla? Dio non poteva volere l'insensato. «Degli innocenti devono patire queste cose?... Una volta per sempre Cristo si è immolato per noi, una volta per sempre fu ucciso, proprio perché noi non fossimo uccisi. Se domanda il contraccambio è forse perché attende anch'egli salvezza dalla mia uccisione? O si dovrà forse pensare che Dio pretende il sangue degli uomini proprio quando egli sdegni quello dei tori e dei capri? Come potrebbe mai desiderare la morte di chi non è peccatore?» (Tertulliano, p.p. 63-65). La dottrina del martirio nasce dunque per giustificare lo scandalo di una morte insensata, di una carneficina che non poteva che apparire assurda. Di fronte allo spettacolo di una morte apparentemente "sine causa", il riferimento a "Luca" 12, 8-9 e a "Matteo" 10, 32-33 («chi mi confesserà davanti agli uomini, io lo confesserò davanti al Padre mio; chi mi rinnegherà davanti agli uomini, io lo rinnegherò davanti al Padre mio») permetteva di interpretare il martirio come un comando divino e di trovare così una ragione all'irragionevole.

Ma questo coi campi ha molto a che fare. Poiché nei campi uno sterminio a cui sarebbe stato forse possibile trovare dei precedenti si presenta, però, in forme che lo rendono assolutamente privo di senso. Anche su questo i superstiti sono d'accordo. «A noi stessi allora quello che si aveva da dire, cominciò a sembrare "inimmaginabile"» (Antelme, p. V). «Tutti i tentativi di spiegazione... sono radicalmente falliti» (Améry, p. 16). «Mi irritano i tentativi di alcuni estremisti religiosi di interpretare lo sterminio alla maniera dei profeti: una punizione per i nostri peccati. No! Questo non l'accetto: il fatto di essere insensato lo rende più spaventoso» (Levi 1, p. 219).

L'infelice termine «olocausto» (spesso con la O maiuscola) nasce da questa inconscia esigenza di giustificare la morte "sine causa", di restituire un senso a ciò che sembra non poter aver senso: «... Scusi io uso questo termine Olocausto malvolentieri, perché non mi piace. Ma lo uso per intenderci. Filologicamente è sbagliato...» (p. 243); «E' un termine che quando è nato mi ha dato molto fastidio; ho poi saputo che è stato proprio Wiesel a coniarlo, poi però se ne è pentito e avrebbe voluto ritirarlo» (p. 219).

1.10. Anche la storia di un termine sbagliato può essere istruttiva. «Olocausto» è la trascrizione dotta del lat. "holocaustum", che, a sua volta, traduce il termine greco "holócaustos" (che è, però, un aggettivo, e significa letteralmente «tutto bruciato»;

il sostantivo greco corrispondente è "holocaústoma"). La storia semantica del termine è essenzialmente cristiana, perché i Padri della Chiesa se ne servirono per tradurre - in verità senza troppo rigore e coerenza - la complessa dottrina sacrificale della Bibbia (in particolare, di "Levitico" e "Numeri"). Il "Levitico" riduce tutti i sacrifici a quattro tipi fondamentali: "olah", "hattat", "shelamin", "minha".

"I nomi di due di essi sono significativi. Lo "hattat" era il sacrificio che serviva a espiare il peccato detto "hattat" o "hataa", di cui il "Levitico" ci dà una definizione purtroppo assai vaga. Lo "shelamin" è un sacrificio comunitario, di azione o di grazia, di alleanza o di voto. Quanto ai termini "olah" e "minha", essi sono puramente descrittivi. Ciascuno di essi evoca una delle operazioni particolari del sacrificio: il secondo, la presentazione della vittima, nel caso che essa sia di natura vegetale, la prima, l'invio dell'offerta alla divinità" (Maus, p. 44).

La "Vulgata" traduce in genere "olah" con "holocaustum" ("holocausti oblatio"), "hattat" con "oblatio", "shelamin" (da "shalom", pace) con "hostia pacificorum", "minha" con "hostia pro peccato". Dalla "Vulgata", il termine "holocaustum" passa ai Padri latini, che se ne servono essenzialmente per indicare i sacrifici degli Ebrei nei numerosi commenti del testo sacro (così in Hil., "In Psalm". 65, 23: "holocausta sunt integra hostiarum corpora, quia tota ad ignem sacrificii deferantur, holocausta sunt nuncupata"). Due fatti è qui importante innanzi tutto rilevare. Il primo, che il termine viene precocemente usato in senso proprio dai Padri come arma polemica contro gli Ebrei, per condannare l'inutilità dei sacrifici cruenti (valga per tutti Tertulliano, in riferimento a Marcione: "Adv. Marc". 5, 5: "quid stultius... quam sacrificiorum cruentorum et holocaustum nidorosum a deo exactio?" «che cosa c'è di più stupido di un dio che esige sacrifici sanguinosi e olocausti che fanno di bruciaticcio?»; confer anche Aug., "C. Faustum" 19, 4).

Il secondo, che il termine viene esteso per metafora ai martiri cristiani, per equiparare il loro supplizio a un sacrificio (Hil., "In Psalm". 65, 23: "martyres in fidei testimonium corpora sua holocausta voverunt"), finché lo stesso sacrificio di Cristo sulla croce viene definito come olocausto (Aug., "In Evang. Joah".

41, 5: "se in holocaustum obtulerit in cruce Iesus"; Rufin, "Orig in Lev". 1, 4: "holocaustum... carnis eius per lignum crucis oblatum").

Di qui il termine olocausto comincerà quella migrazione semantica che lo porterà ad assumere in modo sempre più consistente nelle lingue volgari il significato di «sacrificio supremo, nell'ambito di una dedizione totale a motivi sacri e superiori» registrato nei lessici contemporanei. Entrambi i significati, quello proprio e quello metaforico, appaiono uniti in Bandello (2, 24): «Si sono levati i sacrifici ed olocausti dei vitelli, capri ed altri animali, per la cui vece ora s'offerisce quell'immacolato e prezioso agnello del vero corpo e sangue dell'universal redentore e salvatore messer Gesù Cristo». Il significato metaforico è attestato in Dante ("Par". 14, 89: «... a Dio feci olocausto», riferito alla preghiera del cuore), in Savonarola, e poi via via fino a Delfico («molti offrendosi in perfetto olocausto alla patria») e a Pascoli («nel sacrificio, necessario e dolce, sino all'olocausto è per me l'essenza del cristianesimo»).

Ma anche l'uso del termine in funzione polemica contro gli Ebrei aveva continuato la sua storia, anche se si tratta di una storia più segreta, non registrata nei lessici. Nel corso delle mie ricerche sulla sovranità, mi sono imbattuto per caso in un passo di un cronista medievale, che costituisce la prima accezione a me nota del termine «olocausto» in riferimento a un massacro di ebrei, ma, in questo caso, con una coloratura violentemente antisemita. Richard di Duizes testimonia che, nel giorno dell'incoronazione di Riccardo Primo (1189), i londinesi si abbandonarono a un "pogrom" particolarmente cruento:

"Lo stesso giorno dell'incoronazione del re, press'a poco nell'ora in cui il Figlio era stato immolato al Padre, si cominciò nella città di Londra a immolare gli ebrei a loro padre il demonio (incoeptum est in civitate Londoniae immolare judaeos patri suo diabolo); e durò tanto la celebrazione di questo mistero che l'olocausto

to non si poté completare prima del giorno successivo. E le altre città e paesi della regione imitarono la fede dei londinesi e, con pari devozione, spedirono all'inferno nel sangue le loro sanguisughe (pari devotioe suas sanguisugas cum sanguine transmiserunt ad inferos)" (Bertelli, p. 131).

La formazione di un eufemismo, in quanto implica la sostituzione dell'espressione propria per qualcosa di cui non si vuole, in realtà, sentire parlare, con un'espressione attenuata o alterata, comporta sempre delle ambiguità. Ma, in questo caso, l'ambiguità va troppo oltre. Anche gli Ebrei si servono, per indicare lo sterminio, di un eufemismo. Si tratta del termine "sho'ah", che significa «devastazione, catastrofe» e, nella Bibbia, implica spesso l'idea di una punizione divina (come in "Isaia" 10, 3: «Che farete nel giorno del castigo, quando da lontano verrà la "sho'ah"?»). Anche se è probabilmente a questo termine che si riferisce Levi, quando parla del tentativo di interpretare lo sterminio come una punizione per i nostri peccati, l'eufemismo non contiene qui alcuna irrisione. Nel caso del termine «olocausto», invece, stabilire una connessione, anche lontana, tra Auschwitz e l'"olah" biblico, e tra la morte nelle camere a gas e la «dedizione totale a motivi sacri e superiori» non può che suonare come una beffa. Non solo il termine suppone un'inaccettabile equiparazione tra forni crematori e altari, ma raccoglie un'eredità semantica che ha fin dall'inizio una colorazione antiebraica. Di questo termine, pertanto, noi non faremo mai uso. Chi continua a servirsene, dà prova d'ignoranza o d'insensibilità (o dell'una e l'altra cosa insieme).

1.11. Quando, alcuni anni fa, pubblicai su un quotidiano francese un articolo sui campi di concentramento, qualcuno scrisse al direttore del giornale una lettera in cui mi si accusava di aver voluto, con le mie analisi, "ruiner la caractère unique et indicible de Auschwitz". Mi sono spesso chiesto che cosa potesse avere in mente l'autore della lettera. Che Auschwitz sia stato un fenomeno unico (almeno rispetto al passato, per il futuro si può soltanto sperare) è assai probabile («Fin o al momento in cui scrivo; e nonostante l'orrore di Hiroshima e Nagasaki, la vergogna dei Gulag, l'inutile e sanguinosa campagna del Vietnam, l'autogenocidio cambogiano, gli scomparsi in Argentina, e le molte guerre atroci e stupide a cui abbiamo in seguito assistito, il sistema concentrazionario nazista rimane tuttavia un "unicum", sia come mole che come qualità»: Levi 2, p.p. 11 seg.). Ma perché indicibile? Perché conferire allo sterminio il prestigio della mistica? Nell'anno 386 della nostra era, Giovanni Crisostomo compose ad Antiochia il suo trattato "Sull'incomprensibilità di Dio". Egli aveva di fronte degli avversari che sostenevano che l'essenza di Dio poteva essere compresa, poiché «tutto ciò che Egli sa di sé, noi lo troviamo facilmente anche in noi». Affermando con vigore contro di essi l'assoluta incomprensibilità di Dio, che è «indicibile» ("arrhetos"), «inenarrabile» ("anekdiegetos") e «inscrivibile» ("anepigraphtòs"), Giovanni sa bene che proprio questo è il modo migliore e per glorificarlo ("doxan didonai") e per adorarlo ("proskyein"). Anche per gli angeli, del resto, Dio è incomprensibile; ma tanto meglio essi possono, per questo, rendergli gloria e adorazione, levando incessantemente i loro mistici canti. Alle schiere angeliche, Giovanni contrappone coloro che cercano inutilmente di capire: «Quelli (gli angeli) rendono gloria, questi si sforzano di conoscere; quelli adorano in silenzio, questi si danno da fare; quelli distolgono gli occhi, questi non si vergognano di tenere fisso lo sguardo nella gloria inenarrabile» (Crisostomo, p. 129). Il verbo che abbiamo reso con «adorare in silenzio» è, nel testo greco, "euphemein". Di questo termine, che significa in origine «osservare il silenzio religioso», deriva la parola moderna «eufemismo», che indica i termini che si sostituiscono ad altri che, per pudore o buone maniere, non si possono pronunciare. Dire che Auschwitz è «indicibile» o «incomprensibile» equivale a "euphemein", ad adorarlo in silenzio, come si fa con un dio; significa, cioè, quali che siano le intenzioni di ciascuno, contribuire alla sua gloria. Noi, invece, «non ci vergogniamo di tenere fisso lo sguardo nell'inenarrabile». Anche a costo di scoprire che ciò che il male sa di sé, lo troviamo facilmente anche in noi.

1.12. La testimonianza contiene, però, una lacuna. Su questo i superstiti concordano.

"C'è anche un'altra lacuna, in ogni testimonianza: i testimoni, per definizione, sono dei sopravvissuti e quindi tutti, in qualche misura, hanno fruito di un privilegio... Il destino del prigioniero comune non l'ha raccontato nessuno, poiché non era materialmente possibile sopravvivere, per lui... Il prigioniero comune è stato descritto anche da me, quando parlo di «musulmani»: però i musulmani non hanno parlato" (Levi 1, p.p. 215 seg.).

"Quelli che non hanno vissuto quell'esperienza non sapranno mai che cosa sia stata; quelli che l'hanno vissuta non lo diranno mai; non veramente, non fino in fondo. Il passato appartiene ai morti..." (Wiesel, p. 314).

E' opportuno riflettere su questa lacuna, che mette in questione il senso stesso della testimonianza e, con esso, l'identità e l'attendibilità dei testimoni.

"Lo ripeto, non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri... Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua: siamo quelli che, per loro prevaricazione o abilità o fortuna, non hanno toccato il fondo. Chi lo ha fatto, chi ha visto la Gorgona, non è tornato per raccontare, o è tornato muto; ma sono loro, i «musulmani», i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l'eccezione... Noi toccati dalla sorte abbiamo cercato, con maggiore o minore sapienza, di raccontare non solo il nostro destino, ma anche quello degli altri, dei sommersi, appunto; ma è stato un discorso «per conto di terzi», il racconto di cose viste da vicino, non sperimentate e in proprio. La demolizione condotta a termine, l'opera compiuta, non l'ha raccontata nessuno, come nessuno è mai tornato a raccontare la sua morte. I sommersi, anche se avessero avuto carta e penna, non avrebbero testimoniato, perché la loro morte era cominciata prima di quella corporale. Settimane e mesi prima di spegnersi, avevano già perduto le virtù di osservare, ricordare, commisurare ed esprimersi. Parliamo noi in vece loro, per delega" (Levi 2, p.p. 64 seg.).

Il testimone testimonia di solito per la verità e la giustizia e da queste la sua parola trae consistenza e pienezza. Ma qui la testimonianza vale essenzialmente per ciò che in essa manca; contiene, al suo centro, un intestimoniabile, che destituisce l'autorità dei superstiti. I «veri» testimoni, i «testimoni integrali» sono coloro che non hanno testimoniato né avrebbero potuto farlo. Sono coloro che «hanno toccato il fondo», i musulmani, i sommersi. I superstiti, come pseudotestimoni, parlano in vece loro, per delega: testimoniano di una testimonianza mancante. Parlare di una delega, tuttavia, non ha qui alcun senso: i sommersi non hanno nulla da dire né istruzioni o memorie da trasmettere. Non hanno «storia» (Levi 3, p. 82) né «volto» e tanto meno «pensiero» (ibid.). Chi si assume l'onere di testimoniare per loro, sa di dover testimoniare per l'impossibilità di testimoniare. Ma ciò altera in modo definitivo il valore della testimonianza, obbliga a cercarne il senso in una zona imprevedibile.

1.13. Che, nella testimonianza, vi sia qualcosa come un'impossibilità di testimoniare, era già stato osservato. Nel 1983, apparve il libro di J.-F. Lyotard "Le différend", che, riprendendo ironicamente le recenti tesi dei negazionisti, si apre con la constatazione di un paradosso logico:

"Veniamo a sapere che alcuni esseri umani dotati di linguaggio sono stati posti in una situazione tale, che nessuno di loro può riferire di quel che essa è stata. La maggior parte sono scomparsi in quel tempo e i sopravvissuti ne parlano raramente. Quando ne parlano, poi, la loro testimonianza verte soltanto su un'infima parte di tale situazione. Come sapere, allora, se questa stessa situazione è esistita? Non potrebbe essere il frutto dell'immaginazione del nostro informatore? O la situazione non è esistita come tale. O è esistita, e allora la testimonianza del nostro informatore è falsa, perché in tal caso egli dovrebbe essere scomparso o dove

bbe tacere... Aver realmente visto coi propri occhi la camera a gas, sarebbe la condizione che conferisce l'autorità di dire che essa esisteva persuadendo gli increduli. Ma si dovrebbe anche provare che uccideva nel momento in cui la si è vista. La sola prova ammissibile che uccideva è data dal fatto che si è morti. Ma, se si è morti, non si può testimoniare che lo si è per effetto della camera a gas" (Lyotard, p. 19).

Qualche anno dopo, nel corso di una ricerca condotta presso l'Università di Yale, S. Felman e D. Laub elaborarono la nozione della "sho'ah" come «evento senza testimoni». Nel 1989, uno dei due autori ha svolto ulteriormente questo concetto in forma di un commento del film di Claude Lanzmann. La "sho'ah" è un evento senza testimoni nel duplice senso che di essa è impossibile testimoniare tanto dall'interno - perché non si può testimoniare dall'interno della morte, non vi è voce per lo svanire della voce - quanto dall'esterno - perché l'"outsider" è escluso per definizione dall'evento:

"... Non è realmente possibile dire la verità, testimoniare dall'esterno. Ma non è nemmeno possibile, come abbiamo visto, testimoniare dall'interno. Mi sembra che la posizione impossibile e la tensione testimoniale di tutto il film sia precisamente di non essere né semplicemente dentro, né semplicemente fuori, ma paradossalmente, "insieme all'interno e all'esterno". Il film tenta di aprire una via e di gettare un ponte che non esisteva durante la guerra e non esiste ancora oggi tra il dentro e il fuori - per metterle entrambe in contatto e in dialogo" (Felman, p. 89).

Proprio questa soglia d'indistinzione fra il dentro e il fuori (che, come vedremo, è tutt'altra cosa che un «ponte» o un «dialogo»), che avrebbe potuto condurre a una comprensione della struttura della testimonianza, è quanto l'autrice omette di interrogare. Piuttosto che a un'analisi, assistiamo invece alla deriva da una impossibilità logica a una possibilità estetica, attraverso il ricorso alla metafora del canto:

"Ciò che fa il potere di testimonianza del film, e costituisce in generale la sua forza, non sono le parole, ma la relazione ambigua e fuorviante tra le parole, la voce, il ritmo, la melodia, le immagini, la scrittura e il silenzio. Ogni testimonianza ci parla al di là delle sue parole, al di là della sua melodia, come la realizzazione unica di un canto" (p.p. 139 seg.).

Spiegare il paradosso della testimonianza attraverso il "deus ex machina" del canto, equivale a estetizzare la testimonianza - cosa che Lanzmann si era ben guardato di fare. Non il poema o il canto possono intervenire a salvare l'impossibile e testimonianza; al contrario, è la testimonianza che può, semmai, fondare la possibilità del poema.

1.14. Le incomprensioni di una mente onesta sono spesso istruttive. Primo Levi, che non amava gli autori oscuri, era attratto dalla poesia di Celan, anche se non riusciva veramente a capirla. In un breve saggio, intitolato "Sullo scrivere o scuro", egli distingue Celan da coloro che scrivono oscuramente per disprezzo al lettore o per insufficienza espressiva: l'oscurità della sua poetica gli fa pensare, piuttosto, a «un pre-uccidersi, a un non-voler-essere, ad una fuga dal mondo a cui la morte voluta è stata coronamento» (Levi 4, p. 637). La straordinaria operazione che Celan compie sulla lingua tedesca, che tanto ha affascinato i suoi lettori, è, invece, paragonata da Levi - per ragioni su cui credo valga la pena di riflettere - a un balbettio disarticolato o al rantolo di un moribondo.

"Questa tenebra che cresce di pagina in pagina, fino all'ultimo disarticolato balbettio, costerna come il rantolo di un moribondo, ed infatti altro non è. Ci avvicina come avvincono le voragini, ma insieme ci defrauda di qualcosa che doveva essere detto e non lo è stato, e perciò ci frustra e ci allontana. Io penso che Celan

poeta debba essere piuttosto meditato e compianto che imitato. Se il suo è un messaggio, esso va perduto nel «rumore di fondo»: non è una comunicazione, non è un linguaggio, o al più è un linguaggio buio e monco, qual è appunto quello di colui che sta per morire, ed è solo, come tutti lo saremo in punto di morte" (ibid).

Ad Auschwitz a Levi era già accaduto di provarsi ad ascoltare e interpretare un balbettio disarticolato, qualcosa come un non-linguaggio o un linguaggio monco e buio. Era stato nei giorni che avevano seguito alla liberazione, quando i russi trasferirono i superstiti da Buna al «campo grande» di Auschwitz. Qui l'attenzione di Levi era stata subito attratta da un bambino che i deportati chiamavano Hurbinek.

"Hurbinek era un nulla, un figlio della morte, un figlio di Auschwitz. Dimostrava a tre anni circa, nessuno sapeva niente di lui, non sapeva parlare e non aveva nome: quel curioso nome, Hurbinek, gli era stato assegnato da noi, forse da una delle donne, che aveva interpretato con quelle sillabe una delle voci inarticolate e che il piccolo ogni tanto emetteva. Era paralizzato dalle reni in giù, ed aveva le gambe atrofiche, sottili come stecchi; ma i suoi occhi, persi nel viso triangolare e smunto, saettavano terribilmente vivi, pieni di richiesta, di asserzione, della volontà di scatenarsi, di rompere la tomba del mutismo. La parola che gli mancava, che nessuno si era curato di insegnargli, il bisogno della parola, premiava nel suo sguardo con urgenza esplosiva..." (Levi 3, p. 166).

Ora Hurbinek comincia a un certo punto a ripetere continuamente una parola, che nessuno nel campo riesce a capire, e che Levi trascrive dubitativamente "mass-klo" o "matisklo":

"Nella notte tendemmo l'orecchio: era vero, dall'angolo di Hurbinek veniva ogni tanto un suono, una parola. Non sempre esattamente la stessa, per verità, ma era certamente una parola articolata; o meglio, parole articolate leggermente diverse, variazioni sperimentali attorno a un tema, a una radice, forse a un nome" (ibid.).

Tutti ascoltano e provano a decifrare quel suono, quel nascente vocabolario: ma, benché tutte le lingue d'Europa fossero rappresentate nel campo, la parola di Hurbinek rimane ostinatamente segreta:

"No, non era certo un messaggio, non una rivelazione: forse era il suo nome, se pure ne aveva avuto uno in sorte; forse (secondo una delle nostre ipotesi) voleva dire «mangiare» o «pane»; o forse «carne» in boemo, come sosteneva con buoni argomenti uno di noi, che conosceva questa lingua... Hurbinek, il senza-nome, il cui minuscolo avambraccio era pure stato segnato col tatuaggio di Auschwitz; Hurbinek morì ai primi giorni del marzo 1945, libero ma non redento. Nulla resta di lui: egli testimonia attraverso queste mie parole" (p. 167).

Forse era questa parola segreta che Levi sentiva perdersi nel «rumore di fondo» della poesia di Celan. Ad Auschwitz, tuttavia, egli si era comunque provato ad ascoltare l'intestimoniato, a raccoglierne la parola segreta: "mass-klo", "matisklo".

Forse ogni parola, ogni scrittura nasce, in questo senso, come testimonianza. Per questo ciò di cui testimonia non può essere già lingua, già scrittura: può solo essere un intestimoniato. E questo è il suono che proviene dalla lacuna, la non-lingua che si parla da soli, di cui la lingua risponde, in cui nasce la lingua. Ed è sulla natura di questo intestimoniato, sulla sua non-lingua che occorre interrogarsi.

1. 15. Hurbinek non può testimoniare, perché non ha lingua (la parola che proferisce è un suono incerto e privo di senso: "mass-klo" o "matisklo"). E, tuttavia, egli «testimonia attraverso queste mie parole». Ma nemmeno il superstite può testimoniare integralmente, dire la propria lacuna. Ciò significa che la testimonianza è l'incontro tra due impossibilità di testimoniare, che la lingua, per testimoniare, deve cedere.

ere il posto a una non-lingua, mostrare l'impossibilità di testimoniare. La lingua della testimonianza è una lingua che non significa più, ma che, nel suo non significare, s'inoltra nel senza-lingua fino a raccogliere un'altra insignificanza, quella del testimone integrale, di colui che, per definizione, non può testimoniare. Non basta, dunque, per testimoniare, portare la lingua fino al proprio non-senso, fino alla pura indecidibilità delle lettere (m-a-s-s-k-l-o, m-a-t-i-s-k-l-o); occorre che quel suono privo di senso sia, a sua volta, voce di qualcosa o qualcuno che per tutt'altre ragioni non può testimoniare. Che, cioè, l'impossibilità di testimoniare, la «lacuna» che costituisce la lingua umana sprofondi in se stessa per far posto a un'altra impossibilità di testimoniare - quella di ciò che non ha lingua. La traccia, che la lingua crede di trascrivere dell'intestimoniato, non è la sua parola. E' la parola della lingua, quella che nasce dove la lingua non sta più nel principio, decade da esso per - semplicemente - testimoniare: «non era luce, ma era per testimoniare della luce».

2.

IL «MUSULMANO».

2.1. L'intestimoniabile ha un nome. Si chiama, nel gergo del campo, "der Muselman", il musulmano.

"Il cosiddetto "Muselmann", come nel linguaggio del Lager veniva chiamato il prigioniero che aveva abbandonato ogni speranza ed era stato abbandonato dai compagni, non possedeva più un ambito di consapevolezza in cui bene e male, nobiltà e bassezza, spiritualità e non spiritualità potessero confrontarsi. Era un cadavere ambulante, un fascio di funzioni fisiche ormai in agonia. Dobbiamo, per quanto doloroso a ci appaia la scelta, escluderlo dalla nostra considerazione" (Améry, p. 39).

(Ancora la lacuna nella testimonianza, questa volta consapevolmente rivendicata)

.

"Ricordo che, mentre scendevamo le scale che portavano al bagno, han fatto scendere con noi un gruppo di Muselmann, come noi li avremmo chiamati dopo, che erano gli uomini mummia, i morti vivi; e li han fatti scendere insieme a noi solo per farceli vedere, come a dirci: diventerete così" (Carpi, p. 17).

"L'uomo delle S.S. camminava lentamente e guardava verso il musulmano che gli stava venendo dritto incontro. Noi tutti sbirciavamo verso sinistra, per vedere cosa sarebbe successo. Quell'essere inebetito e senza volontà, strascicando i suoi zoccoli di legno, andò a finire proprio nelle braccia di quello delle S.S., che gli urlò contro e gli diede un colpo di frusta in testa. Il musulmano si fermò, senza rendersi conto di quel che era accaduto, e quando ricevette un secondo e un terzo colpo perché si era dimenticato di togliersi il berretto, cominciò a farsela addosso, perché aveva la dissenteria. Quando la S.S. vide il nero liquido maleodorante spargersi sugli zoccoli, andò su tutte le furie. Gli si scaraventò sopra e lo tempestò di calci sull'addome e, dopo che lo sventurato era ormai caduto nei suoi stessi escrementi, continuò a colpirlo alla testa e al torace. Il musulmano non si difendeva. Al primo calcio si era piegato in due e dopo un altro paio di colpi era già morto" (Ryn e Klodzinski, p.p. 128 seg.).

"Per quanto riguarda i sintomi della malattia da denutrizione, si devono distinguere due fasi. La prima è caratterizzata da dimagrimento, astenia muscolare e progressiva perdita di energia nei movimenti. In questo stadio l'organismo non è ancora profondamente danneggiato. A parte la lentezza nei movimenti e la perdita di forze, i malati non mostrano altri sintomi. A prescindere da una certa eccitabilità e da una tipica irritabilità, non si manifestano neppure alterazioni di carattere psichico. Era difficile rilevare il momento del passaggio dall'uno all'altro stadio. Per alcuni avveniva in modo lento e graduale, per altri molto rapidamente.

Si poteva calcolare che la seconda fase cominciava all'incirca quando l'individuo affamato aveva perso un terzo del suo peso normale. Se continuava a dimagrire anche l'espressione del suo viso cambiava. Lo sguardo si faceva opaco e il volto assumeva un'espressione indifferente, meccanica e triste. Gli occhi erano ricoperti da un velo, le orbite profondamente incavate. La pelle assumeva un colorito grigio-pallido, diventava sottile, dura, simile alla carta e cominciava a desquamarsi. Era molto sensibile a ogni tipo d'infezione e contagio, specialmente alla scabbia. I capelli diventavano ispidi, opachi e si spezzavano facilmente. La testa si allungava, gli zigomi e le orbite apparivano ben evidenti. Il malato respirava lentamente, parlava piano e con grande sforzo. A seconda della durata dello stato di denutrizione comparivano edemi grandi o piccoli. Si manifestavano inizialmente sulle palpebre e sui piedi e comparivano in punti diversi secondo le ore del giorno. Di mattina, dopo il riposo notturno, si potevano rilevare soprattutto sul viso. Alla sera, invece, sui piedi e sulla parte inferiore e superiore della gamba. Lo stare in piedi faceva sì che i liquidi si accumulassero nella parte inferiore del corpo. Man mano che lo stato di denutrizione aumentava, gli edemi si diffondevano, soprattutto nel caso di coloro che dovevano stare in piedi per molte ore, prima sulla parte inferiore delle gambe, poi sulle cosce, sul sedere, sui testicoli e perfino sull'addome. Alle infiammazioni si aggiungeva spesso la diarrea, che spesso poteva anche precedere lo svilupparsi degli edemi. In questa fase i malati diventavano indifferenti a tutto quanto accadeva intorno a loro. Si autoescludevano da ogni relazione col loro ambiente. Se erano ancora in grado di muoversi, ciò avveniva al rallentatore, senza piegare le ginocchia. Dato che la loro temperatura scendeva di solito sotto i 36 gradi, tremavano dal freddo. Se si osservava un gruppo di malati da lontano, si aveva l'impressione di arabi in preghiera. Da questa immagine derivò la definizione usata normalmente ad Auschwitz per indicare coloro che stavano morendo di denutrizione: "musulmani" (Ryn e Kłodzinski, p. 94).

"Il musulmano non faceva compassione a nessuno, né poteva sperare nella simpatia di qualcuno. I compagni di prigionia, che temevano continuamente per la propria vita, non lo degnavano nemmeno di uno sguardo. Per i detenuti collaboratori, i musulmani erano fonte di rabbia e preoccupazione, per le S.S. soltanto inutile immondizia. Gli uni come gli altri, pensavano solo ad eliminarli, ciascuno a suo modo" (ibid., p. 127).

"Tutti i musulmani che vanno in gas hanno la stessa storia, o, per meglio dire, non hanno storia; hanno seguito il pendio fino al fondo, naturalmente, come i ruscelli che vanno al mare. Entrati in campo, per loro essenziale incapacità, o per sventura, o per un qualsiasi banale incidente, sono stati sopraffatti prima di aver potuto adeguarsi; sono battuti sul tempo, non cominciano a imparare il tedesco e a discernere qualcosa nell'infernale groviglio di leggi e di divieti, che quando il loro corpo è già in sfacelo, e nulla li potrebbe più salvare dalla selezione o dalla morte per deperimento. La loro vita è breve ma il loro numero è sterminato; sono loro, i Muselmänner, i sommersi, il nerbo del campo; loro, la massa anonima, continuamente rinnovata e sempre identica, dei non-uomini che marciano e faticano in silenzio, spenta in loro la scintilla divina, già troppo vuoti per soffrire veramente. Si esita a chiamare morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla. Essi popolano la mia memoria della loro presenza senza volto, e se potessi racchiudere in un'immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei questa immagine, che mi è familiare: un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero" (Levi 3, p. 82).

2.2. Sulle origini del termine "Muselmann" i pareri non sono concordi. Del resto, come spesso avviene nei gerghi, i sinonimi non mancano.

"L'espressione veniva usata soprattutto ad Auschwitz, da dove approdò poi in altri Lager... A Majdanek questa parola era sconosciuta, e per indicare i «morti viventi»

i» si usava l'espressione "Gamel" (gamella); a Dachau si diceva, invece, "Kretiner (ebeti), a Stutthof "Krüppel" (storpi), a Mauthausen "Schwimmer" (cioè quelli che galleggiano facendo il morto), a Neuengamme "Kamele" (cammelli, o, in senso traslato, ebeti), a Buchenwald "müde Scheichs" (cioè rammolliti) e nel Lager femminile di Ravensbruck "Muselweiber" (musulmane) o "Schmuckstzücke" (gingilli o gioielli)" (Sofsky, p. 464).

La spiegazione più probabile rimanda al significato letterale del termine arabo "muslim", che significa colui che si sottomette incondizionatamente alla volontà di Dio, ed è all'origine delle leggende sul presunto fatalismo islamico, assai diffuse e nelle culture europee già a partire dal Medioevo (in questa inflessione dispregiativa, il termine è ben attestato nelle lingue europee, in particolare in italiano). Mentre, però, la rassegnazione del "muslim" riposa nella convinzione che la volontà di Allah è all'opera in ogni istante in ogni più piccolo evento, il musulmano di Auschwitz sembra, invece, aver perduto ogni volontà e ogni coscienza:

"... lo strato relativamente più grande di coloro che avevano perduto da tempo ogni volontà di vivere. Si chiamavano nel campo musulmani, cioè gente di un assoluto fatalismo. Il loro esser pronti alla morte non era, però, qualcosa come un atto di volontà, ma una distruzione della volontà. Lasciavano accadere ciò che accadeva, perché tutte le loro forze erano mutilate e annientate" (Kogon, p. 400).

Vi sono altre spiegazioni, anche se meno convincenti. Come quella registrata nell'"Encyclopedia Judaica", alla voce "Muselmann": «Usato soprattutto ad Auschwitz, il termine sembra derivare dall'atteggiamento tipico di questi deportati, cioè quello di stare accucciati al suolo, con le gambe ripiegate al modo orientale, con la faccia rigida come una maschera». O quella, suggerita da Marsalek, secondo cui il termine alludeva «ai movimenti tipici degli arabi in preghiera, col loro continuo prostrare e sollevare la parte superiore del corpo» (Sofsky, p. 464). O ancora quella, per verità improbabile, che interpreta "Muselmann" come "Muschelmann", uomo conchiglia, cioè ripiegato e chiuso su se stesso (Levi sembra alludervi quando parla di «uomini-guscio»).

In ogni caso, è certo che, con una sorta di feroce autoironia, gli ebrei sanno che ad Auschwitz non moriranno come ebrei.

2.3. Al disaccordo sull'etimologia del termine, corrisponde puntualmente l'incertezza quanto all'ambito semantico e disciplinare in cui esso dev'essere iscritto. Che un medico come Fejkiel, che aveva lavorato a lungo nei Lager, tendesse a trattare il musulmano come una figura nosografica - una particolare malattia da denutrizione, endemica nei campi - non può sorprendere. In un certo senso, era stato Bettelheim ad aprire la strada nel 1943, pubblicando nel «Journal of Abnormal and Social Psychology» il suo studio su "Individual and Mass Behavior in Extreme Situations". Nel 1938-39, prima di essere liberato per l'intervento di Eleonora Roosevelt, Bettelheim aveva trascorso un anno in quelli che erano allora i due più grandi campi di concentramento nazisti per prigionieri politici, Dachau e Buchenwald. Benché le condizioni di vita nel Lager in quegli anni non fossero paragonabili a quelle di Auschwitz, Bettelheim aveva visto coi suoi occhi i musulmani e si era subito reso conto delle inaudite trasformazioni che la «situazione estrema» produceva sulla personalità degli internati. Così il musulmano divenne per lui il paradigma su cui, più tardi, emigrato negli Stati Uniti, fondò i suoi studi sulla schizofrenia infantile e la Orthogenic School, da lui aperta a Chicago per la cura dei bambini autisti, una specie di controcampo, in cui si insegnava ai musulmani a ridiventare uomini. Non c'è un tratto nella minuziosa fenomenologia dell'autismo infantile descritta in "La fortezza vuota" che non abbia il suo oscuro precursore e il suo paradigma interpretativo nel comportamento del musulmano. «Ciò che per il prigioniero era la realtà esterna, per il bambino autistico è la realtà interna. Ciascuno dei due, per ragioni diverse, finisce coll'avere un'esperienza analoga del mondo» (Bettelheim 2, p. 46). Come i bambini autisti ignoravano totalmente la realtà per ritrarsi in un mondo fantasmatico, così i prigionieri che diventavano musulmani n

on prestavano più attenzione ai rapporti reali di causalità e li sostituivano con fantasie deliranti. E negli sguardi pseudostrabici, nell'andatura strascicata, nell'ostinata ripetitività e nel mutismo di Joey, di Marcia, di Laurie e degli altri bambini della scuola, egli inseguiva la possibile soluzione dell'enigma che il musulmano gli aveva proposto a Dachau. Il concetto di «situazione estrema» non cessò mai, tuttavia, di implicare per Bettelheim una connotazione morale e politica, così come il musulmano non si ridusse mai per lui a una categoria clinica. Poiché la posta in gioco nella situazione estrema era «restare o no un essere umano» (Bettelheim 3, p. 214), il musulmano segnava in qualche modo la mobile soglia in cui l'uomo trapassava in non-uomo e la diagnosi clinica in analisi antropologica.

Quanto a Levi, la cui prima testimonianza era stato un "Rapporto sulla organizzazione igienico-sanitaria del campo di concentramento per Ebrei di Monowitz (Auschwitz, Alta Slesia)", scritto nel 1946 su richiesta delle autorità sovietiche, la natura dell'esperienza su cui era chiamato a testimoniare non era mai stata in dubbio. «In effetti mi interessano la dignità e la mancanza di dignità dell'uomo» dichiarò nel 1986 a Barbara Kleiner, con un'ironia che dovette probabilmente sfuggire all'intervistatrice (Levi 1, p. 78). La nuova materia etica che Auschwitz gli aveva fatto scoprire non consentiva, infatti, giudizi sommari né distinzioni e, gli piacesse o meno, la mancanza di dignità doveva interessargli quanto la dignità. L'etica ad Auschwitz cominciava anzi - anche questo era ironicamente contenuto nella tolleranza retorica "Se questo è un uomo" - precisamente nel punto in cui il musulmano, il «testimone integrale», aveva tolto per sempre ogni possibilità di distinguere tra l'uomo e il non-uomo.

Che, poi, la soglia estrema tra la vita e la morte, tra l'umano e l'inumano in cui abitava il musulmano, potesse avere un significato politico, anche questo è stato esplicitamente affermato.

"Il musulmano incarna il significato antropologico del potere assoluto in forma particolarmente radicale. Nell'atto di uccidere, infatti, il potere si autoabolisce: la morte dell'altro pone fine alla relazione sociale. Affamando e degradando le sue vittime, invece, esso guadagna tempo, e questo gli permette di fondare un terzo regno fra la vita e la morte. Anche il musulmano, come il mucchio dei cadaveri, attesta il suo completo trionfo sull'umanità dell'uomo: sebbene ancora in vita, quell'uomo è una figura senza nome. Imponendo una tale condizione, il regime e trova il proprio compimento..." (Sofsky, p. 294).

Di volta in volta figura nosografica e categoria etica, limite politico e concetto antropologico, il musulmano è un essere indefinito, nel quale non soltanto l'umanità e la non-umanità, ma anche la vita vegetativa e quella di relazione, la fisiologia e l'etica, la medicina e la politica, la vita e la morte transitano le une nelle altre senza soluzione di continuità. Per questo il suo «terzo regno» è la cifra perfetta del campo, del non-luogo dove tutte le barriere disciplinari vanno in rovina, tutti gli argini tracimano.

2.4. Il paradigma della «situazione estrema» o della «situazione-limite» è stato invocato di frequente nel nostro tempo tanto dai filosofi quanto dai teologi. Esso svolge una funzione analoga a quella che, secondo alcuni giuristi, compete allo stato d'eccezione. Come, infatti, lo stato d'eccezione permette di fondare e di definire la validità dell'ordinamento giuridico normale, così, alla luce della situazione estrema - che è, in fondo, una specie dell'eccezione - è possibile giudicare e decidere della situazione normale. Nelle parole di Kierkegaard: «L'eccezione spiega il generale e se stessa. Se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare intorno a una eccezione reale». Così, in Bettelheim, il campo, come situazione estrema per eccellenza, permette di decidere che cosa è umano e che cosa non lo è, di separare il musulmano dall'uomo.

A ragione, tuttavia, Karl Barth ha osservato - a proposito del concetto di situazione-limite e, in particolare, all'esperienza della seconda guerra mondiale - che l'uomo ha la singolare capacità di adattarsi così bene alla situazione estrema, che essa non può più svolgere in alcun modo una funzione di discriminare.

"Secondo quanto possiamo oggi osservare - egli scriveva nel 1948 - si può dire con certezza che, anche all'indomani del Giudizio Universale, se fosse possibile, ogni bar, o dancing, ogni circolo carnevalesco, ogni casa editrice assetata di abbonamenti e d'inserzioni, ogni gruppo di politicanti fanatici, ogni ritrovo mondano come ogni cenacolo cristiano raccolto intorno alla sua immancabile tazza di tè e ogni sinodo ecclesiastico, cercherebbero di ricostruire alla meno peggio e di continuare come prima la loro attività, senza essere affatto toccati né annientati, senza essere in nulla seriamente mutati da ieri a oggi. Né gli incendi né le inondazioni né i terremoti né le guerre né le pestilenze né l'oscuramento del sole o che altro si voglia pensare possono come tali condurci alla vera angoscia e, in seguito, forse anche alla vera pace. «Il signore non era nella tempesta, nel terremoto, nel fuoco» ("1 Re" 19, 11). No, veramente no!" (Barth, p. 135).

Proprio questa incredibile tendenza della situazione-limite a rovesciarsi in abitudine è quanto tutti i testimoni, anche quelli sottoposti alle condizioni più estreme (i membri del "Sonderkommando", ad esempio) concordemente ci attestano («A fare questo lavoro, o si impazzisce il primo giorno, oppure ci si abitua»). I nazisti avevano compreso così bene questo potere segreto insito in ogni situazione estrema, che essi non revocarono mai lo stato di eccezione che avevano dichiarato nel febbraio del 1933, all'indomani della presa del potere, così che il Terzo Reich ha potuto essere a ragione definito «una notte di S. Bartolomeo durata 12 anni». Auschwitz è precisamente il luogo in cui lo stato di eccezione coincide perfettamente con la regola e la situazione estrema diventa il paradigma stesso del quotidiano. Ma è proprio questa paradossale tendenza a ribaltarsi nel suo opposto che rende interessante la situazione-limite. Finché lo stato di eccezione e la situazione normale vengono, come avviene di solito, mantenuti separati nello spazio e nel tempo, allora essi, pur fondandosi segretamente a vicenda, restano opachi. Ma non appena mostrano apertamente la loro connivenza, come oggi avviene sempre più spesso, essi si illuminano l'un l'altro per così dire dall'interno. Ciò implica, tuttavia, che la situazione estrema non può più fungere, come in Bettelheim, da discriminante, ma che la sua lezione è piuttosto quella dell'immanenza assoluta, dell'essere «tutto in tutto». In questo senso, la filosofia può essere definita come il mondo visto in una situazione estrema che è diventata la regola (il nome di questa situazione estrema è, secondo alcuni filosofi, Dio).

2.5. Aldo Carpi, professore di pittura all'Accademia di Brera, fu deportato a Gusen dal febbraio 1944 al maggio 1945. Riuscì a sopravvivere anche perché le S.S., una volta scoperta la sua professione, cominciarono a commissionargli quadri e disegni. Si trattava soprattutto di ritratti di familiari, che Carpi doveva eseguirli e a partire da fotografie, ma anche di paesaggi italiani e di «nudini veneziani», che egli dipingeva a memoria. Carpi non era un pittore realista, tuttavia, per comprensibili ragioni, avrebbe voluto dipingere dal vero scene e figure del campo; ma queste ai suoi committenti assolutamente non interessavano, anzi essi non ne tolleravano neppure la vista. «Nessuno vuole scene e figure del Lager - annota Carpi nel suo diario - nessuno vuole vedere il "Muselmann"» (Carpi, p. 33). Di questa impossibilità di guardare il musulmano abbiamo conferma da altre testimonianze. Una - anche se indiretta - è particolarmente eloquente. Non molti anni fa sono state rese pubbliche le pellicole che, nel 1945, gli inglesi girarono nel campo di Bergen-Belsen appena liberato. E' difficile tollerare la vista delle migliaia di cadaveri ignudi ammassati nelle fosse comuni o portate a spalle dagli ex-guardiani - quei corpi martoriati che neppure le S.S. riuscivano a nominare (sappiamo da una testimonianza che non dovevano in alcun caso essere chiamati «cadaveri» o «corpi», ma semplicemente "Figuren", figure, pupazzi). Tuttavia, poiché gli alleati si proponevano in un primo tempo di servirsi di quei filmati come prove delle atrocità naziste da diffondere nella stessa Germania, nessun particolare dell'ingrato spettacolo ci è stato risparmiato. A un certo punto, però, la camera si ferma quasi per caso su quelli che sembrano essere ancora dei vivi, su un gruppo di deportati accovacciati al suolo o che vagano in piedi come fantasmi. Sono soltanto

o pochi secondi; sufficienti, tuttavia, per rendersi conto che si tratta di musulmani miracolosamente sopravvissuti - o, comunque, di detenuti molto vicini allo stadio di musulmani. Se si eccettuano i disegni eseguiti a memoria da Carpi, questa è, forse, l'unica immagine che di essi ci sia stata conservata. Ebbene, lo stesso operatore che aveva fin allora pazientemente indugiato sugli ignudi giacenti, sulle terribili «figure» disarticolate e accatastate le une sulle altre, non riesce a sopportare la vista di quei semivivi, torna immediatamente a inquadrare i cadaveri. Come ha notato Canetti, il mucchio dei morti è uno spettacolo antico, di cui spesso i potenti si sono compiaciuti; ma la visione dei musulmani è uno scenario nuovissimo, non sopportabile per occhi umani.

2.6. Ciò che non si vuole ad alcun costo vedere è, però, il «nerbo» del campo, la soglia fatale che tutti i deportati sono senza sosta sul punto di attraversare. «Lo stadio del musulmano era il terrore degli internati, perché nessuno di loro sapeva quando sarebbe toccato anche a lui il destino di musulmano, sicuro candidato alle camere a gas o a un altro tipo di morte» (Langbein 2, p. 113).

Lo spazio del campo (almeno in quei Lager, come Auschwitz, in cui campo di concentramento e campo di sterminio coincidono) può anzi essere efficacemente rappresentato come una serie di cerchi concentrici che, simili a onde, continuamente lambiscono un non-luogo centrale, dove abita il musulmano. Il limite estremo di questo non-luogo si chiama, nel gergo del campo, "Selektion", l'operazione di cernita per la camera a gas. Per questo, la preoccupazione più assidua del deportato era nascondere le sue malattie e le sue prostrazioni, incessantemente ricoprire il musulmano che sentiva affiorare in se stesso da ogni parte. Tutta la popolazione del campo non è, anzi, che un immenso gorgo che ossessivamente ruota intorno a un centro senza volto. Ma quel vortice anonimo, come la mistica rosa del paradiso dantesco, era «pinta della nostra effigie», portava impressa la vera immagine dell'uomo. Secondo la legge per cui ciò di cui l'uomo ha ribrezzo è anche ciò da cui teme di essere riconosciuto come simile, il musulmano è unanimemente sfuggito perché tutti nel campo si riconoscono nel suo volto scancellato.

È un fatto singolare che, benché tutti i testimoni ne parlino come di un'esperienza centrale, il musulmano sia appena nominato negli studi storici sulla distruzione degli ebrei d'Europa. Forse soltanto ora, a quasi cinquant'anni di distanza, egli comincia a diventare pienamente visibile, soltanto ora possiamo trarre le conseguenze di questa visibilità. Poiché essa implica che il paradigma dello sterminio, che ha finora orientato in modo esclusivo l'interpretazione dei campi, sia non già sostituito, ma affiancato da un altro paradigma, che getta una luce nuova sullo stesso sterminio, lo rende in qualche modo ancora più atroce. Prima ancora di essere il campo della morte, Auschwitz è il luogo di un esperimento ancora impensato, in cui, al di là della vita e della morte, l'ebreo si trasforma in musulmano, e l'uomo in non-uomo. E non comprenderemo che cosa sia Auschwitz, se non avremo prima compreso chi o che cosa sia il musulmano, se non avremo appreso a guardare con lui la Gorgona.

2.7. Una delle perifrasi di cui Levi si serve per designare il musulmano è «chi ha visto la Gorgona». Ma che cosa ha visto il musulmano, che cos'è, nel campo, la Gorgona?

In uno studio esemplare, F. Frontisi-Ducroux, servendosi tanto delle testimonianze letterarie quanto di quelle della scultura e della pittura vascolare, ha mostrato che cosa fosse, per i Greci, la Gorgona, quest'orrida testa femminile incorniciata di serpenti, la cui vista produceva la morte e che Perseo deve, perciò, recidere, con l'aiuto di Atena, senza guardarla.

Innanzitutto la Gorgona non ha un volto, nel senso che i Greci davano al termine "prósopon", che significa etimologicamente «ciò che sta davanti agli occhi, ciò che si dà a vedere». Il viso proibito, impossibile da guardare perché produce la morte, è, per i Greci, un non-viso, e, come tale, non è mai designato col termine "prósopon". Tuttavia questa visione impossibile è, insieme, per essi assolutamente inevitabile. Non soltanto il non-volto della Gorgona è rappresentato innumerevoli volte nella pl

astica e nella pittura vascolare, ma il più curioso è il modo di questa presentazione. «Gorgo, l'antifaccia' è rappresentata solo di faccia... in un ineluttabile affrontarsi degli sguardi... questo "antiprosopon" è offerto allo sguardo nella sua piechezza, con una chiara ostentazione dei segni della sua rischiosa efficacia visuale» (Frontisi-Ducroux, p. 68). Rompendo la convenzione iconografica che vuole che, nella pittura vascolare, la figura umana sia di solito ritratta di profilo, la Gorgona non ha profilo, è sempre presentata come un disco piatto, privo della terza dimensione - cioè non come un volto reale, ma come un'immagine assoluta, come qualcosa che può solo essere visto e presentato. Il "gorgoneion", che rappresenta l'impossibilità della visione, è ciò che non si può non vedere.

Ma c'è di più. Frontisi-Ducroux stabilisce un parallelo fra questa frontalità, che rompe la convenzione iconografica della pittura vascolare, e l'apostrofe, la figura retorica in cui l'autore, spezzando la convenzione narrativa, si rivolge a un personaggio o direttamente al pubblico. Ciò significa che l'impossibilità della visione - di cui Gorgo è la cifra - contiene qualcosa come un'apostrofe, un richiamo che non può essere eluso.

Ma allora, come nome del musulmano, «chi ha visto la Gorgona» non è una designazione semplice. Se vedere la Gorgona significa vedere l'impossibilità di vedere, allora la Gorgona non nomina qualcosa che sta o avviene nel campo, una cosa che il musulmano avrebbe visto e non il sopravvissuto. Essa designa, piuttosto, l'impossibilità di vedere di chi sta nel campo, di chi, nel campo, «ha toccato il fondo», è diventato non-uomo. Il musulmano non ha visto né conosciuto nulla - se non l'impossibilità di conoscere e di vedere. Per questo, testimoniare per il musulmano, provarsi a contemplare l'impossibilità di vedere non è un compito facile.

Che nel «fondo» dell'umano non vi sia altro che una impossibilità di vedere - questa è la Gorgona, la cui visione ha trasformato l'uomo in non-uomo. Ma che proprio questa non umana impossibilità di vedere sia ciò che chiama e interpella l'umano, l'apostrofe da cui l'uomo non può distrarsi - questo, e non altro è la testimonianza. La Gorgona e colui che l'ha vista, il musulmano e colui che testimonia per lui, sono un unico sguardo, una sola impossibilità di vedere.

2.8. Che, rispetto ai musulmani, non si possa propriamente parlare di «vivi», è confermato da tutte le testimonianze. «Cadaveri ambulanti» li definiscono Améry (p. 39) e Bettelheim (1, p. 104). Carpi li chiama «morti vivi» e «uomini mummia» (p. 17); «si esita a chiamarli vivi» scrive Levi di essi (3, p. 82). «Alla fine si confondono i vivi con i morti» scrive un testimone di Bergen-Belsen: «In fondo la differenza fra le due categorie è minima... Ma c'è anche una terza categoria, quelli che stanno stesi senza riuscire a muoversi e che respirano ancora un poco...» (Sofsky, p. 464). «Presenze senza volto» o «larve», essi abitano in ogni caso «al limite tra la vita e la morte» - come recita il titolo dello studio che Ryn e Klodzinski hanno dedicato al musulmano, fino ad oggi l'unica monografia sull'argomento.

Ma a quest'immagine biologica se ne affianca immediatamente un'altra, che sembra, anzi, contenerne il vero senso. Il musulmano è non solo o non tanto un limite tra la vita e la morte; egli segna, piuttosto, la soglia tra l'uomo e il non-uomo. Anche su questo i testimoni sono concordi. «I non-uomini che marciano e faticano in silenzio, spenta in loro la scintilla divina...» (Levi 3, p. 82). «Rinunciavano a ogni reazione e diventavano degli oggetti. Nello stesso tempo, rinunciavano alla loro qualità di persone» (Bettelheim 3, p. 207). Vi è, cioè, un punto in cui, pur restando in apparenza uomo, l'uomo cessa di essere umano. Quel punto è il musulmano, e il campo è per eccellenza il suo luogo. Ma che significa, per un uomo, diventare un non-uomo? Esiste un'umanità dell'uomo, che si possa distinguere e separare dalla sua umanità biologica?

2.9. La posta in gioco nella «situazione estrema» è, dunque, «restare o no un essere umano», diventare o no un musulmano. L'impulso più immediato e comune è quello di interpretare questa esperienza-limite in termini morali. Si trattava, cioè, di riuscire a conservare dignità e rispetto di sé - anche se, nel campo, questi non potevano sempre tradursi in azioni corrispondenti. Bettelheim sembra implicare qualcosa del g

enere, quando parla di un «punto di non ritorno», oltre il quale il deportato diventava musulmano:

"Se si voleva sopravvivere come uomo, avvilito e degradato, ma pur sempre umano, e non diventare un cadavere ambulante, occorre innanzi tutto prendere coscienza del punto di non ritorno individuale, al di là del quale non si doveva a nessun costo cedere all'oppressore, nemmeno a rischio della vita... Ciò esige che si fosse consapevoli del fatto che, oltre quella soglia, la vita avrebbe perso ogni senso. Si sarebbe sopravvissuti, ma con un rispetto di sé non semplicemente diminuito, bensì completamente distrutto" (Bettelheim, p. 213).

Naturalmente egli si rendeva conto che, nella situazione estrema, il margine di libertà e di scelta reale era praticamente inesistente e si riduceva molto spesso al grado di consapevolezza interiore con cui si obbediva a un ordine:

"Questa coscienza e questa lucidità dell'agire, pur non modificando la natura dell'atto richiesto, se non nei casi estremi, costituiva il margine minimo e la libertà di giudizio che permetteva al prigioniero di restare un essere umano. Soltanto la rinuncia a ogni reazione affettiva e a ogni riserva interiore, e l'abbandono del punto di non ritorno da difendere a ogni costo, potevano trasformare il prigioniero in musulmano... I detenuti che l'avevano pienamente compreso si rendevano conto che questo e unicamente questo costituiva la differenza cruciale tra conservare la propria umanità e accettare di morire moralmente (il che spesso implicava anche la morte fisica)" (p. 214).

Il musulmano è, dunque, per Bettelheim, colui che ha abdicato al margine irrinunciabile di libertà e ha conseguentemente smarrito ogni traccia di vita affettiva e di umanità. Questo passaggio al di là del «punto di non ritorno» è una esperienza così sconvolgente, diventa a tal punto per Bettelheim un discrimine morale tra umano e non umano, da togliere al testimone non soltanto ogni senso di pietà, ma anche la lucidità, inducendolo a confondere ciò che non dovrebbe in alcun caso essere confuso. Così Höss, il comandante di Auschwitz giustiziato in Polonia nel 1947, si trasforma per lui in una sorta di musulmano «ben nutrito e ben vestito»:

"Anche se la sua morte fisica doveva avvenire soltanto più tardi, a partire dal momento in cui assunse il comando di Auschwitz, egli divenne un cadavere vivente. Non era un musulmano, perché era ben nutrito e ben vestito. Ma si era completamente spogliato del rispetto di sé e dell'amor proprio, di ogni sentimento e di ogni personalità, fino a non essere più che una macchina di cui i superiori manovravano i bottoni di comando" (p. 307).

Anche il musulmano diventa ai suoi occhi un'improbabile e mostruosa macchina biologica, priva non soltanto di ogni coscienza morale, ma persino di sensibilità e di stimoli nervosi:

"Ci si può chiedere se questi organismi fossero riusciti a escludere il fenomeno dell'arco riflesso che conduce gli stimoli esterni e interni attraverso i lobi frontali fino alla sensazione e all'azione" (p. 207).

"I prigionieri diventavano dei musulmani quando nulla riusciva più a destare in essi un'emozione... Benché avessero fame, lo stimolo non raggiungeva più il loro cervello in una forma sufficientemente chiara per provocare l'azione... Gli altri prigionieri si sforzavano di essere buoni con loro quando potevano e di dar loro da mangiare, ma i musulmani non potevano più rispondere alla simpatia che quegli atti manifestavano" (p. 211).

Il principio secondo cui «nessuno vuole vedere il musulmano» coinvolge qui anche il superstite: non soltanto egli falsifica la propria testimonianza (tutti i testimoni sono concordi sul fatto che nessuno nei campi «era buono» coi musulmani), ma non si rende conto di aver trasformato degli esseri umani in un paradigma irrealistico, in una macchina vegetativa il cui unico scopo è di permettere di distinguere a qua

lasiasi costo ciò che nel Lager è diventato indiscernibile: l'umano dall'inumano.

2.10. Che cosa significa «restare uomo»? Che la risposta non sia facile, che, anzi, la stessa domanda abbia bisogno di essere meditata, è implicito nel monito del superstita: «considerate se questo è un uomo». Non di una domanda propriamente si tratta, ma di un'ingiunzione («vi comando queste parole»: Levi 3, p. 7) che revoca in questione la forma stessa della domanda. Come se l'ultima cosa che ci si possa qui aspettare sia un'affermazione o una negazione.

Si tratta, piuttosto, di arretrare talmente il significato del termine «uomo», che il senso stesso della domanda ne risulta interamente trasformato. E' singolare che le testimonianze di Levi e di Antelme, pubblicate nello stesso anno (il 1947), sembrino dialogare in questo senso ironicamente tra loro già nei titoli: «Se questo è un uomo», «La specie umana». Per Antelme, ciò che era in questione nei campi era una rivendicazione «quasi biologica» dell'appartenenza alla specie umana, il sentimento ultimo di appartenere a una specie: «La negazione della qualità di uomo provoca una rivendicazione quasi biologica di appartenenza alla specie umana» (Antelme, p. VII). E' importante che egli usi qui il termine tecnico "espèce" e non quello, che concludeva il ritornello di una canzone che certo doveva essergli familiare, "le genre humain". Poiché di appartenenza biologica in senso stretto si tratta (il "quasi" è solo una sorta di eufemismo, appena uno scrupolo di fronte all'inaudito), e non di una dichiarazione di solidarietà morale o politica. E proprio questo è ciò che si deve «considerare» - non, come sembra credere Bettelheim, una questione di dignità. Il compito è tanto più oscuro ed enorme, che esso coincide con quello imposto dalle S. S., obbliga a prendere sul serio la legge del campo: «porci, non uomini».

"Gli eroi che conoscevo nella storia e nella letteratura, sia che abbiano gridato l'amore, la solitudine, l'angoscia dell'essere e del non essere, la vendetta o che si siano eretti contro l'ingiustizia o l'umiliazione, non crediamo tuttavia si siano mai spinti a esprimere come sola ed estrema rivendicazione il sentimento ultimo di appartenenza alla specie. Dire allora che ci si sentiva contestati come uomini, come individui della specie, può sembrare un sentimento retrospettivo, un sentimento di cui solo poi si ebbe chiara coscienza. Eppure, è questo il sentimento che fu più immediatamente e continuamente vissuto, ed è quello, esattamente quello, che gli altri volevano" (ibid.).

Qual è il sentimento «ultimo» dell'appartenenza alla specie umana? Ed esiste qualcosa come un tale sentimento? Nel musulmano, molti sembrano cercare soltanto la risposta a questa domanda.

2.11. Levi comincia a testimoniare solo dopo che la disumanizzazione si è compiuta, soltanto quando parlare di dignità non avrebbe più senso. Egli è il solo che si propone consapevolmente di testimoniare in luogo dei musulmani, dei sommersi, di coloro che sono stati demoliti e hanno toccato il fondo. Che, del resto, ciascuno ad Auschwitz avesse in qualche modo deposto la dignità umana, è implicito in molte testimonianze. Ma forse mai così chiaramente come nel passo di "I sommersi e i salvati" in cui Levi evoca la strana disperazione che coglieva i prigionieri al momento della liberazione: «In quel momento in cui ci si sentiva ridiventare uomini, cioè responsabili...» (Levi 2, p. 53). Dunque il superstite conosce la comune necessità della degradazione, sa che umanità e responsabilità sono qualcosa che il deportato ha dovuto abbandonare fuori dei cancelli del campo.

Certo è importante che qualcuno - il pio Chajim, il taciturno Szabò, il savio Robert, Baruch il coraggioso - non abbia ceduto. Ma non per loro, non per i «migliori» è la testimonianza. E anche se essi non fossero morti - ma «i migliori sono morti tutti» (p. 64) - non sarebbero loro i testimoni, non potrebbero testimoniare per il campo. Forse per qualcos'altro - la propria fede, la propria virtù (e questo è precisamente ciò che hanno fatto morendo) - ma non per il campo. I «testimoni integrali», coloro in vece dei quali ha senso testimoniare, sono quelli che «avevano già perduto la virtù di osservare, ricordare, commisurare ed esprimersi» (p. 65), coloro per i quali

i parlare di dignità e di decenza non sarebbe decente. Quando un amico cerca di convincerlo che la sua sopravvivenza ha un senso provvidenziale, che egli sarebbe «un contrassegnato, un eletto», Levi si ribella con sdegno («questa opinione mi parve mostruosa», p. 65), come se la pretesa di aver custodito ad Auschwitz un qualche riconoscibile bene, di averlo salvato attraverso il campo per riportarlo al di là, nel mondo normale, non fosse una pretesa accettabile, non testimoniassse per il bene. E' anche in questo senso che occorre intendere la tesi secondo cui a sopravvivere non sono «i migliori, i predestinati al bene, i portatori di un messaggio» (p. 63). Peggiori i sopravvissuti lo sono non soltanto in confronto ai migliori, coloro le cui virtù rendevano meno adatti, ma anche rispetto all'anonima massa dei sommersi, coloro la cui morte non può essere chiamata morte. Poiché questa è appunto la specifica aporia etica di Auschwitz: esso è il luogo in cui non è decente restare decenti, in cui coloro che hanno creduto di conservare dignità e rispetto di sé provano vergogna rispetto a coloro che li hanno subito perduti.

2.12. Di questa vergogna per aver conservato decenza e dignità vi è una descrizione famosa. E' l'incontro di Malte coi barboni per le strade di Parigi, quando egli si rende conto che essi, malgrado la sua apparente dignità e il colletto pulito, lo riconoscono come uno di loro, gli fanno dei cenni d'intesa.

"Il mio colletto è pulito, anche la mia biancheria, e così come sono potrei entrare in qualsiasi pasticceria, magari sui grands boulevards, e tranquillamente allungare la mano su un vassoio di dolci e prendere qualcosa. Non ci troverebbero nulla di strano né mi redarguirebbero indicandomi la porta, perché la mia è pur sempre una mano da signore, una mano che viene lavata quattro o cinque volte al giorno... Ma ci sono un paio di creature, per esempio sul boulevard Saint-Michel e in rue Racine, che non si lasciano ingannare, che se ne infischiano dei polsi. Mi guardano e lo sanno. Sanno che in realtà io sono uno di loro, che faccio solo un po' di commedia... E non vogliono guastarmi il divertimento, si limitano a sogghignare e ammiccano... Chi sono? Cosa vogliono da me? Da cosa mi riconoscono? Mi aspettano? ... So bene che sono dei reietti, non solo dei mendicanti; no, non sono affatto dei mendicanti, bisogna distinguere. Sono rifiuti, bucce di uomini che il destino ha sputato. Umidì della saliva del destino, stanno appiccicati a un muro, a un lampione, a una colonnina pubblicitaria, o gocciolano lungo la strada, lasciandosi dietro una traccia oscura e sudicia... Come mai quella donna piccola e grigia è rimasta per un quarto d'ora al mio fianco, di fronte a una vetrina, mostrandomi una vecchia, lunga matita che veniva fuori con infinita lentezza dalle sue brutte mani chiuse? Io fingeva di osservare gli oggetti esposti e di non accorgermi di nulla. Ma lei sapeva che l'avevo vista, sapeva che restavo là e mi chiedevo cosa facesse. Capivo benissimo, infatti, che non poteva trattarsi solo di una matita: sentivo che la matita era un segno, un segno per iniziati, un segno che i reietti conoscono; sospettavo che intendesse dirmi con quel segno di andare in qualche posto o di fare qualcosa. E lo strano era che non riuscivo a liberarmi dalla sensazione che ci fosse davvero un'intesa in cui rientrava quel segno, e che in fondo quella scena fosse qualcosa che avrei dovuto aspettarmi... Ora non passa quasi giorno senza un simile incontro. Non solo al crepuscolo, ma a mezzogiorno, nelle strade più affollate, ci sono d'improvviso un ometto o una vecchia che mi fanno un cenno, mi mostrano qualcosa e poi scompaiono, come se così fosse stato fatto il dovuto. Può darsi che un giorno venga loro in mente di salire fino alla mia camera, sanno di certo dove abito, e faranno le cose in modo che il concierge non li fermi" (Rilke, p.p. 29 seg.).

Non c'interessa qui tanto che in Malte si esprima perfettamente la fondamentale ambiguità del gesto rilkeano, diviso tra la coscienza di aver abbandonato ogni riconoscibile figura dell'umano e il tentativo di trovar scampo a ogni costo da questa condizione, per cui ogni discesa nell'abisso diventa per lui solo una premessa dell'immane ascensione negli "hauts lieux" della poesia e della nobiltà. Decisivo è, piuttosto, il fatto che, di fronte ai «reietti», Malte avverta che la sua d

ignità è un'inutile commedia, qualcosa che può soltanto indurli a «sogghignare e ammiccare». E che la loro vista, l'intimità che essi suppongono, è per Malte così insostenibile, da fargli temere che essi possano un giorno presentarsi a casa sua per svergognarlo. Per questo si rifugia alla Bibliothèque Nationale, fra i suoi poeti, dove i reietti non potranno mai entrare.

Forse mai, prima di Auschwitz, il naufragio della dignità davanti a una figura estrema dell'umano, e l'inutilità del rispetto di sé di fronte all'assoluta degradazione e sono state descritte con tanta efficacia. Un filo sottile collega le «bucce d'uomini» temute da Malte agli «uomini-guscio» di cui parla Levi. E la piccola vergogna del giovane poeta di fronte ai barboni di Parigi è come una sommessa staffetta che annuncia la grande, inaudita vergogna dei superstiti di fronte ai sommersi.

2.13. Occorre riflettere su questa paradossale situazione etica del musulmano. Egli non è tanto, come crede Bettelheim, la cifra del punto di non ritorno, della soglia oltre la quale si cessa di essere uomini: della morte morale, contro cui si deve resistere con ogni forza per salvare umanità e rispetto di sé - e, forse, anche la vita. Per Levi, il musulmano è, piuttosto, il luogo di un esperimento, in cui la morale stessa, la stessa umanità sono revocate in questione. Egli è una figura-limite di una specie particolare, in cui non soltanto categorie come dignità e rispetto, ma persino l'idea stessa di un limite etico perde il suo senso.

E' evidente, infatti, che se si fissa un limite oltre il quale si cessa di essere uomini, e tutti o la maggior parte degli uomini lo attraversano, ciò non prova tanto l'inumanità degli umani, quanto, piuttosto, l'insufficienza e l'astrazione del limite proposto. Si immagini, d'altra parte, che le S.S. lasciassero entrare nel campo un predicatore, e che questi cercasse di convincere con ogni mezzo i musulmani della necessità di mantenere anche ad Auschwitz la dignità e il rispetto di sé. Il gesto di quell'uomo sarebbe odioso, la sua predica un atroce sberleffo per chi è ormai al di là non soltanto di ogni possibilità di persuasione, ma anche di ogni umano soccorso («essi erano quasi sempre al di là di ogni soccorso»: Bettelheim 3, p.

212). Per questo i deportati hanno già sempre rinunciato a parlare al musulmano, quasi che il silenzio, il non vedere fossero provvisoriamente il solo contegno adeguato a chi abita al di là del soccorso.

Il musulmano si è portato in una zona dell'umano - poiché negargli semplicemente l'umanità significherebbe accettare il verdetto delle S.S., ripeterne il gesto - dove, insieme all'aiuto, dignità e rispetto di sé sono diventati inservibili. Ma se vi è una zona dell'umano in cui questi concetti non hanno senso, allora essi non sono concetti etici genuini, perché nessuna etica può pretendere di lasciare fuori di sé una parte dell'umano, per quanto sgradevole, per quanto difficile da guardare.

2.14. Anni fa, proveniente da un paese europeo che, rispetto a Auschwitz, aveva più di ogni altro motivi di cattiva coscienza, si diffuse negli ambienti accademici una dottrina che pretendeva di aver identificato una sorta di condizione trascendentale dell'etica, in forma di un principio di comunicazione obbligatoria. Se con questa curiosa dottrina, un essere parlante non può sottrarsi in alcun modo alla comunicazione. In quanto, a differenza degli animali, sono dotati di linguaggio, gli uomini si trovano, per così dire, condannati ad accordarsi sui criteri di senso e di validità del loro agire. Chi dichiara di non voler comunicare, confuta se stesso, perché avrà pur sempre comunicato la sua volontà di non comunicare. Nella storia della filosofia, argomenti di questo genere non sono nuovi. Essi segnano il punto in cui il filosofo si trova in difficoltà, sente il suolo familiare del linguaggio mancargli sotto i piedi. Già Aristotele, al momento di provare, nel libro "Gamma della Metafisica", il «più forte di tutti i principi», il principio di non-contraddizione, è costretto a farvi ricorso.

"Alcuni esigono - egli scrive - che anche questo principio sia provato, ma mostrano in questo di mancare di educazione. E' impossibile, infatti, che vi sia una prova per tutto, perché si andrebbe all'infinito, e anche in questo modo non vi sarebbe alcuna prova... Anche nel caso di questo principio (il principio di non-co

ntraddizione), tuttavia, si può dimostrare per confutazione che vi è un'impossibilità, purché l'avversario dica qualcosa. Se non dice nulla, sarebbe ridicolo cercare una risposta a chi non proferisce alcun discorso; un tal uomo è del tutto simile a una pianta".

In quanto si fondano su un presupposto tacito (in questo caso, che qualcuno deve parlare) tutte le confutazioni lasciano necessariamente un residuo, nella forma di un'esclusione. Nel caso di Aristotele, il residuo escluso è l'uomo-pianta, l'uomo che non parla. E' sufficiente, infatti, che l'avversario radicalmente e semplicemente taccia, perché la confutazione perda la sua stringenza. Non che l'ingresso nel linguaggio sia per l'uomo qualcosa che egli possa revocare a suo piacimento. Ma il fatto è che la semplice acquisizione della facoltà di comunicare non obbliga in alcun modo a parlare, che, cioè, la pura preesistenza del linguaggio come strumento di comunicazione - il fatto che, per il parlante, ci sia già sempre una lingua - non contiene in sé alcun obbligo di comunicare. Al contrario, solo se il linguaggio non è già sempre comunicazione, solo se esso testimonia per qualcosa che non può essere testimoniato, il parlante può provare qualcosa come un'esigenza di parlare.

Auschwitz è la confutazione radicale di ogni principio di comunicazione obbligatoria. E non solo perché, secondo la costante testimonianza dei superstiti, il tentativo di indurre un Kapo o una S.S. a comunicare provocava spesso soltanto colpi di bastone o perché, come ricorda Marsalek, in certi Lager ogni comunicazione era sostituita dal nerbo di gomma, che, per questo, era stato ironicamente ribattezzato "der Dolmetscher", l'interprete. Né perché il «non essere parlato» era la condizione normale del campo, dove «la lingua ti si secca in pochi giorni, e con la lingua il pensiero» (Levi 2, p. 72). L'obiezione decisiva è un'altra. E', ancora una volta, il musulmano. Immaginiamo per un momento di poter introdurre nel campo, grazie a una prodigiosa macchina del tempo, il professor Apel e di condurlo davanti a un musulmano, pregandolo di voler verificare anche qui la sua etica della comunicazione. Credo che sia preferibile in ogni senso spegnere a questo punto la nostra macchina del tempo e non proseguire l'esperimento. Poiché il rischio è che, malgrado ogni buona intenzione, il musulmano sia ancora una volta escluso dall'umano. Il musulmano è la confutazione radicale di ogni possibile confutazione, la distruzione di quegli estremi baluardi metafisici che si lasciano valere, perché non possono essere provati direttamente, ma soltanto negando la loro negazione.

2.15. Non sorprende, a questo punto, che anche il concetto di dignità abbia un'origine giuridica. Che rimanda, però, questa volta, alla sfera del diritto pubblico. Già a partire dall'età repubblicana, infatti, il termine latino "dignitas" indica il rango e l'autorità che competono alle cariche pubbliche e, per estensione, queste stesse cariche. Si parla, così, di una "dignitas equestre, regia, imperatoria". Particolarmente istruttiva è, in questa prospettiva, la lettura del libro dodicesimo del "Codex Iustinianus", che porta la rubrica "De Dignitatibus". Esso ha cura che l'ordine delle varie «dignità» (non solo di quelle tradizionali, dei senatori e dei consoli, ma anche quelle del prefetto al pretorio, del preposto al sacro cubicolo, dei maestri degli scrigni, dei decani, degli epidemetici, dei metati e degli altri gradi della burocrazia bizantina) sia rispettato nei minimi dettagli e veglia a che l'accesso alle cariche (la "porta dignitatis") sia vietato a coloro la cui vita non corrisponda al rango rivestito (in quanto, ad esempio, siano stati colpiti da nota censoria o da infamia). Ma la costruzione di una vera e propria teoria della dignità è opera dei giuristi e dei canonisti medievali. Come la scienza giuridica si intrecci qui strettamente alla teologia per enunciare uno dei cardini della teoria della sovranità - quello del carattere perpetuo del potere politico - è stato mostrato da Kantorowicz in un libro ormai classico. La dignità si emancipa dal suo portatore e diventa una persona fittizia, una specie di corpo mistico che si affianca al corpo reale del magistrato o dell'imperatore, come la persona divina duplica in Cristo il corpo umano. Questa emancipazione culmina nel principio, ripetuto innumerevoli volte dai giuristi medievali, secondo cui «la dignità non muore mai» ("dignitas non moritur", "Le Roi ne meurt jamais").

La separazione e, insieme, l'intimità della dignità e del suo portatore corporeo hanno un'espressione vistosa nel doppio funerale dell'imperatore romano (e, più tardi, dei re di Francia). Qui un'immagine di cera del sovrano morto, che rappresentava la sua «dignità», veniva trattata come una persona reale, riceveva cure mediche e onori ed era, infine, bruciata in un solenne rito funebre ("funus imaginarium"). Parallelamente al lavoro dei giuristi, si svolge quello dei canonisti. Essi costruiscono una corrispondente teoria delle varie «dignità» ecclesiastiche, che culmina nei trattati "De dignitate sacerdotum", a uso dei celebranti. Qui, da una parte, il rango del sacerdote - in quanto il suo corpo durante la messa diventa il luogo dell'incarnazione di Cristo - è elevato al di sopra di quello degli angeli; dall'altra, si insiste sull'etica della dignità, cioè sulla necessità che il sacerdote tenga un contegno corrispondente alla sua eccelsa condizione (che si astenga, cioè, dalla "mala vita", e che, per esempio, non maneggi il corpo di Cristo dopo aver toccato le pudende femminili). E come la dignità pubblica sopravvive alla morte in forma di un'immagine, così la santità sacerdotale sopravvive attraverso la reliquia («dignità» è il nome che, soprattutto in area francese, indica le reliquie del corpo santo).

Quando il termine dignità fa il suo ingresso nei trattati di morale, questa non ebbe che da ricalcare puntualmente - per interiorizzarlo - il modello della teoria giuridica. Com'era implicito che il comportamento e l'aspetto esteriore del magistrato o del sacerdote ("dignitas" indica fin dall'inizio anche l'aspetto fisico adeguato a una condizione elevata ed è, secondo i romani, ciò che nell'uomo corrisponde alla "venustas" femminile) dovevano essere in armonia col loro rango, così ora questa specie di forma in cavo della dignità viene spiritualizzata dalla morale e usurpa il posto e il nome della «dignità» assente. E come il diritto aveva emancipato il rango della "persona ficta" dal suo portatore, così la morale - con un processo inverso e speculare - affranca il contegno del singolo dal possesso di una carica. Dignitosa è ora quella persona che, pur mancando di una dignità pubblica, si comporta in tutto e per tutto come se ce l'avesse. Ciò è evidente in quelle classi che, dopo la caduta dell'"Ancien régime", hanno perduto anche le ultime prerogative pubbliche che la monarchia assoluta aveva lasciato loro. E, più tardi, nelle classi umili, che sono escluse per definizione da ogni dignità politica e alle quali i educatori di ogni specie cominciano a impartire lezioni sulla dignità e l'onestà dei poveri. Entrambe si trovano costrette ad adeguarsi a una dignità assente. La corrispondenza è spesso persino verbale: "dignitatem amittere" o "servare", che indicavano la perdita o il mantenimento di una carica, diventano ora perdere o conservare la dignità, sacrificare o salvare se non il rango, almeno la sua apparenza. Anche i nazisti si servono, in riferimento alla condizione giuridica degli ebrei dopo le leggi razziali, di un termine che implica la dignità: "entwürdigen". L'ebreo è l'uomo che è stato privato di ogni "Würde", di ogni dignità: semplicemente uomo - e, appunto per questo, non-uomo.

2.16. Che vi siano luoghi e situazioni in cui la dignità è inopportuna, lo si è sempre saputo. Uno di questi luoghi è l'amore. L'innamorato può essere tutto, tranne che dignitoso, così com'è impossibile fare l'amore mantenendo la dignità. Gli antichi ne erano così convinti, che ritenevano che perfino il nome del piacere amoroso fosse incompatibile con la dignità ("verbum ipsum voluptatis non habet dignitatem") e classificavano la materia erotica nel genere comico (Servio ci informa che il libro quarto dell'"Eneide", che commuove i lettori moderni fino alle lacrime, era considerato un esempio perfetto di stile comico).

Per questa impossibilità di conciliare amore e dignità vi sono delle buone ragioni. Tanto nel caso della "dignitas" giuridica quanto nella sua trasposizione morale, la dignità è, infatti, qualcosa di autonomo rispetto all'esistenza del suo portatore, un modello interiore o un'immagine esterna cui egli deve adeguarsi e che deve essere conservata a ogni costo. Ma, nelle situazioni estreme - e anche l'amore è, a suo modo, una situazione estrema - non è possibile mantenere una sia pur minima distanza tra la persona reale e il suo modello, tra vita e norma. E non perché la vita o la norma, l'interno o l'esterno prendano qui di volta in volta il sopravvento, ma perché essi si confondono in ogni punto, non lasciano più alcuno spazio a u

n dignitoso compromesso. (Paolo lo sa perfettamente quando, nella "Lettera ai Romani", definisce l'amore come la fine e il compimento della Legge). Anche per questo Auschwitz segna la fine e la rovina di ogni etica della dignità e dell'adequazione a una norma. La nuda vita, cui l'uomo è stato ridotto, non esige né si adegua a nulla: è essa stessa l'unica norma, è assolutamente immanente. E «il sentimento ultimo di appartenenza alla specie» non può essere in alcun caso una dignità.

Il bene - ammesso che abbia senso parlare qui di un bene - che i superstiti sono riusciti a salvare dal campo non è, pertanto, la dignità. Al contrario, che si possano perdere dignità e decenza al di là di ogni immaginazione, che ci sia ancora vita nella degradazione più estrema - questa è l'atroce notizia che i sopravvissuti portano dal campo nella terra degli uomini. E questa nuova scienza diventa ora la pietra di paragone che giudica e misura ogni morale e ogni dignità. Il musulmano, che ne è la formulazione più estrema, è il guardiano della soglia di un'etica, di una forma di vita che cominciano dove finisce la dignità. E Levi, che testimonia per i sommersi, che parla in vece loro, è il cartografo di questa nuova "terra ethica", l'implacabile agrimensore del "Muselmannland".

2.17. La situazione tra la vita e la morte è, lo abbiamo visto, uno dei tratti costanti nelle descrizioni del musulmano, il «cadavere ambulante» per antonomasia. Di fronte al suo volto scancellato, alla sua agonia «orientale», i superstiti esitano ad attribuirgli anche la semplice dignità del vivente. Ma questa prossimità con la morte può avere anche un altro, più oltraggioso significato, che riguarda piuttosto la dignità o l'indegnità della morte che quelle della vita.

Come sempre, è Levi a trovare la formula più giusta e, insieme, terribile: «Si esita - egli scrive - a chiamare morte la loro morte». Più giusta, perché ciò che definisce i musulmani non è tanto che la loro vita non sia più vita (questa specie di degradazione vale, in un certo senso, per tutti gli abitanti del campo, e non è un'esperienza del tutto nuova), quanto piuttosto che la loro morte non sia morte. Questo - che la morte di un essere umano non possa più essere chiamata morte (non semplicemente che non abbia importanza - questo è già successo - ma che precisamente non possa essere chiamata con quel nome) - è l'orrore speciale che il musulmano introduce nel campo e che il campo introduce nel mondo. Ma ciò significa - e per questo la frase di Levi è terribile - che le S.S. avevano ragione a chiamare "Figuren" i cadaveri. Dove la morte non può essere chiamata morte, nemmeno i cadaveri possono essere chiamati cadaveri.

2.18. Che ciò che definisce il campo non sia semplicemente la negazione della vita, che né la morte né il numero delle vittime ne esauriscano in alcun modo l'orrore, che la dignità offesa non sia quella della vita, bensì quella della morte, era già stato notato. In un'intervista concessa a Günther Gaus nel 1964, Hannah Arendt ha descritto con queste parole la sua reazione al momento in cui la verità sui campi cominciò a essere conosciuta in tutti i particolari:

"Prima di questo, dicevamo: bene, abbiamo dei nemici. E' perfettamente naturale.

Perché non si dovrebbero avere nemici? Ma questo era diverso. Era veramente come se si fosse spalancato un abisso... Questo non avrebbe dovuto accadere. Non mi riferisco soltanto al numero delle vittime. Mi riferisco al metodo, la fabbricazione di cadaveri e così via. Non è necessario che entri in questo. Questo non doveva accadere. Là è accaduto qualcosa con cui non possiamo riconciliarci. Nessuno di noi può farlo" (Arendt 2, p.p. 13 seg.).

Sembra qui che ogni frase sia carica di un senso così penoso da costringere chi parla a ricorrere a locuzioni che stanno a metà fra l'eufemismo e l'inaudito. Innanzi tutto la curiosa espressione, ripetuta in due varianti, «questo non avrebbe dovuto accadere», ha un tono almeno a prima vista risentito, che sorprende sulle labbra dell'autrice del libro più coraggioso e demistificante che sia stato scritto nel nostro tempo sul problema del male. L'impressione è ancora accresciuta dalle ulti

me parole: «non possiamo riconciliarci con questo, nessuno di noi lo può». (Il risentimento, diceva Nietzsche, nasce dall'impossibilità per la volontà di accettare che qualcosa sia accaduto, dalla sua incapacità di riconciliarsi col tempo e col suo «così è stato»).

Ciò che non avrebbe dovuto accadere ed è, tuttavia, accaduto è specificato subito dopo, ed è qualcosa di così oltraggioso che la Arendt, dopo averlo nominato, ha come un gesto di riluttanza o di vergogna («Non è necessario che entri in questo»): «La fabbricazione di cadaveri e così via». La definizione dello sterminio come una sorta di produzione a catena ("am laufenden Band") era stata usata per la prima volta da un medico delle S.S., F. Entress (Hilberg, p. 1032) e, da allora, è stata ripetuta e variata infinite volte, non sempre a proposito.

In ogni caso, l'espressione «fabbricazione di cadaveri» implica che qui non si possa più propriamente parlare di morte, che quella dei campi non fosse morte, ma qualcosa di infinitamente più oltraggioso della morte. Ad Auschwitz non si moriva, venivano prodotti cadaveri. Cadaveri senza morte, non-uomini il cui decesso è svilito a produzione in serie. E proprio questa degradazione della morte costituirebbe anzi, secondo una possibile e diffusa interpretazione, l'offesa specifica di Auschwitz, il nome proprio del suo orrore.

2.19. Che l'avvilimento della morte costituisca il problema etico di Auschwitz non è, però, affatto scontato. Lo provano le contraddizioni in cui restano impigliati coloro che affrontano Auschwitz in questa prospettiva. Come anche quegli autori che, molti anni prima di Auschwitz, avevano denunciato la degradazione della morte nel nostro tempo. Il primo di questi è, naturalmente, Rilke, che costituisce, anzi, la fonte imprevedibile da cui deriva, più o meno direttamente, l'espressione di Entress sulla produzione a catena della morte nei campi. «Ora si muore in 559 letti. In serie ("fabrikmäßig"), naturalmente. Con una produzione così enorme ogni singola morte non è proprio ben rifinita, ma non importa. E' la massa che conta...» (Rilke, p. 5). E, negli stessi anni, Péguy, in un passo che Adorno doveva evocare nuovamente a proposito di Auschwitz, aveva parlato della perdita di dignità della morte nel mondo moderno: «Il mondo moderno è riuscito ad avvilire quel che c'è forse di più difficile ad avvilire al mondo, perché è qualcosa che ha in sé, come nel suo tessuto, un tipo particolare di dignità, come una incapacità singolare di essere avvilito: esso avvilito la morte».

Alla morte «in serie», Rilke contrappone la «morte propria» del buon tempo antico, la morte che ciascuno portava dentro di sé «come il frutto il nocciolo» (p. 6), la morte che «si aveva» e «dava a ciascuno una speciale dignità e un silenzioso orgoglio». Tutto il "Libro della povertà e della morte", scritto sotto lo choc del soggiorno parigino, è dedicato allo svilimento della morte nella grande città, dove l'impossibilità di vivere diventa impossibilità di maturare il frutto della propria morte, della «grande morte che ciascuno porta in sé» (Rilke 2, p. 242). E' singolare, però, che, se si esclude il ricorso a una ossessiva "imagerie" di parto e di aborto («partoriamo morti a bordi della nostra morte»: p. 244) e di frutti acerbi e maturi («la morte, verde e senza succo gli pende dentro / come un frutto non maturo»: p. 242), la morte propria non si distingue dall'altra se non per i più astratti e formali dei predicati: l'opposizione proprietà/improprietà e quella interno/esterno. Di fronte all'espropriazione della morte attuata dalla modernità, il poeta reagisce, cioè, secondo lo schema del lutto freudiano: interiorizzando l'oggetto perduto. O come nel caso analogo della malinconia, facendo apparire come espropriato un oggetto - la morte - per il quale parlare di proprio o d'improprio non ha semplicemente senso. Che cosa renda «propria» la morte del ciambellano Brigge nella sua vecchia casa di Ullsgaard, che Malte descrive minuziosamente come esempio di morte «principesca», non è detto da nessuna parte, se si eccettua il fatto che egli muore, appunto, nella "sua" casa, circondato dai "suoi" servi e dai "suoi" cani. Il tentativo rilkeiano di restituire «una speciale dignità» alla morte lascia anzi a tal punto un'impressione d'indecenza, che, alla fine, il sogno del contadino di uccidere il signore agonizzante «col forcone del letame» sembra tradire un desiderio rimosso del poeta.

2.20. Dell'espressione «fabbricazione di cadaveri» per definire i campi di sterminio, si era già servito nel 1949 Martin Heidegger, maestro della Arendt a Friburgo verso la metà degli anni venti. E, curiosamente, la «fabbricazione di cadaveri» implicava anche questa volta - come già in Levi - che per le vittime dello sterminio non si potesse parlare di morte, che essi non morissero veramente, ma fossero soltanto pezzi prodotti in un processo di lavorazione a catena. «Muoiono in massa a centinaia di migliaia» recita il testo di una conferenza sulla tecnica pronunciata dal filosofo a Brema col titolo "Die Gefahr" (il pericolo):

"Muoiono? Decedono. Vengono eliminati. Muoiono? Diventano pezzi del magazzino della fabbricazione di cadaveri. Muoiono? Vengono liquidati impercettibilmente nei campi di sterminio... Ma morire ("Sterben") significa: sopportare la morte nel proprio essere. Poter morire significa: potere questa decisa sopportazione. E noi lo possiamo, solo se il nostro essere può l'essere della morte... Dappertutto l'immensa miseria d'innumerabili, atroci morte non morte ("ungestorbener Tode"), e, tuttavia, l'essenza della morte è sbarrata all'uomo" (Heidegger 1, p. 56).

Non senza ragione qualche anno dopo, fu obiettato al filosofo che, per un autore che era stato implicato, sia pure marginalmente, col nazismo, quell'allusione corsiva ai campi di sterminio era - dopo anni di silenzio - quanto meno inopportuna. Quel che è certo è, comunque, che le vittime si vedevano così negata la dignità della morte, erano condannate a perire - con un'immagine che ricordava quella rilkeana delle «morti abortite» - di una morte non morta. Ma che cosa avrebbe potuto essere, nel campo, una morte "morta", una morte sopportata nel proprio essere? E ha veramente senso distinguere, ad Auschwitz, una morte propria da una impropria? Il fatto è che, in "Essere e tempo", alla morte viene affidata una funzione particolare. Essa è il luogo di un'esperienza decisiva che, col nome di «Essere-per-la-morte», esprime forse l'intenzione ultima dell'etica di Heidegger. Poiché, nella «decisione» che qui avviene, l'improprietà quotidiana, fatta di chiacchiere, equivoci e diversioni, in cui l'uomo si trova già sempre e innanzi tutto gettato, si trasforma in proprietà, e la morte anonima, che riguarda sempre altri e non è mai veramente presente, diventa la possibilità più propria e insuperabile. Non che questa possibilità abbia un contenuto particolare, offra all'uomo qualcosa da essere o da realizzare.

Al contrario, la morte, considerata come possibilità, è assolutamente vuota, non ha alcun prestigio particolare: essa è la semplice "possibilità dell'impossibilità di ogni comportamento e di ogni esistenza". Proprio per questo, tuttavia, la decisione che, nell'essere-per-la-morte, esperisce radicalmente questa impossibilità e questo vuoto, si riscatta da ogni indecisione, si appropria per la prima volta integralmente della sua improprietà. L'esperienza della smisurata impossibilità di esistere è, cioè, il modo in cui l'uomo, liberandosi dal suo smarrimento nel mondo del Sì, rende possibile a se stesso la propria esistenza fattizia.

Tanto più significativa, è allora, la situazione di Auschwitz nella conferenza di Brema. Il campo sarebbe, in questa prospettiva, il luogo in cui è impossibile far esperienza della morte come possibilità più propria e insuperabile, come possibilità dell'impossibile. Il luogo, cioè, in cui non si dà appropriazione dell'improprio e il dominio fattizio dell'inautentico non conosce né rovesciamenti né eccezioni. Per questo nei campi (come del resto, secondo il filosofo, nell'epoca del trionfo incondizionato della tecnica) l'essere della morte è precluso e gli uomini non muoiono, ma vengono prodotti come cadaveri.

E' lecito chiedersi, tuttavia, se l'influenza del modello rilkeano, che separava rigidamente la morte propria dall'impropria, non abbia qui indotto il filosofo in contraddizione. Nell'etica di Heidegger, infatti, autenticità e proprietà non sono qualcosa che si libra al di sopra della quotidianità inautentica, un regno ideale e sovraordinato a quello reale; esse non sono altro che «un afferramento modificato dell'improprio», in cui ciò che si rende libero sono semplicemente le possibilità fattizie dell'esistenza: Secondo il principio hölderliniano, che Heidegger evoca più volte, «dov'è il pericolo, là cresce ciò che salva», proprio nella situazione estrema del campo dovrebbero essere possibili appropriazione e riscatto.

La ragione per cui Auschwitz è escluso dall'esperienza della morte dev'essere allora un'altra, tale da mettere in questione la possibilità stessa della decisione au

tentica e da minacciare così la base stessa dell'etica heideggeriana. Il campo è, in fatti, il luogo in cui ogni distinzione tra proprio e improprio, tra possibile e impossibile viene radicalmente meno. Poiché qui il principio secondo cui il solo contenuto del proprio è l'improprio è verificato esattamente dal suo inverso, che afferma che il solo contenuto dell'improprio è il proprio. E come, nell'essere-per-la-morte, l'uomo si appropria autenticamente dell'inautentico, così, nel campo, i deportati esistono "quotidianamente e anonimamente" per la morte. L'appropriazione e dell'improprio non è più possibile, perché l'improprio si è fatto integralmente carico del proprio e gli uomini vivono in ogni istante fattiziamente per la loro morte. Ciò significa che, ad Auschwitz, non si può più distinguere tra la morte e il semplice decesso, tra il morire e l'«essere liquidati». «Quando si è liberi - ha scritto Améry pensando a Heidegger - è possibile pensare alla morte senza per forza pensare al morire, senza essere angosciati dal morire» (p. 51). Nel campo questo è impossibile. E non perché, come sembra suggerire Améry, il pensiero dei modi del morire (per iniezione di fenolo, per gas o per percosse) rendesse superfluo il pensiero della morte come tale. Ma perché, dove il pensiero della morte è stato materialmente realizzato, dove la morte è «triviale, burocratica e quotidiana» (Levi 2, p. 120), tanto la morte che il morire, tanto il morire che i suoi modi, tanto la morte che la fabbricazione di cadaveri diventano indiscernibili.

2.21. Grete Salus, una superstite di Auschwitz la cui voce suona sempre giusta, ha scritto una volta che «l'uomo non dovrebbe mai dover sopportare tutto ciò che può sopportare, né dovrebbe mai vedere come questo soffrire all'estrema potenza non ha più nulla di umano» (Langbein 1, p. 97). Si rifletta a questa singolare formulazione, che esprime perfettamente il particolare statuto modale del campo, la sua speciale realtà, che, secondo la testimonianza dei superstiti, lo rende assolutamente vero e, insieme, inimmaginabile. Se, nell'essere-per-la-morte, si trattava, infatti, di creare il possibile attraverso l'esperienza dell'impossibile (della morte), qui l'impossibile (la morte in massa) è prodotto attraverso l'esperienza integrale del possibile, attraverso l'esaurizione della sua infinitezza. Per questo il campo è la verifica assoluta della politica nazista che, nelle parole di Goebbels, era appunto «l'arte di rendere possibile ciò che sembrava impossibile» ("Politik ist die Kunst, das unmögliche Scheinende möglich zu machen"). E per questo, nel campo, il gesto più proprio dell'etica heideggeriana - l'appropriazione dell'improprio, il rendere possibile l'esistente - rimane ineffettuale, per questo «l'essenza della morte è sbarrata all'uomo».

Chi è passato nel campo, tanto se è stato sommerso quanto se è sopravvissuto, ha sopportato tutto ciò che poteva sopportare - anche ciò che non avrebbe voluto o dovuto sopportare. Questo «soffrire all'estrema potenza», questa esaurizione del possibile, non ha, però, più «nulla di umano». La potenza umana sconfina nell'inumano, l'uomo sopporta anche il non-uomo. Di qui il disagio del superstite, quel «disagio incessante...

che non ha nome» in cui Levi riconosce l'angoscia atavica della Genesi, «l'angoscia iscritta in ognuno del 'tòhu vavòhu'... da cui lo spirito dell'uomo è assente» (Levi 2, p. 66). Ciò significa che l'uomo porta in sé la segnatura dell'inumano, che il suo spirito contiene al proprio centro la trafittura del non-spirito, del non umano caos atrocemente consegnato al suo essere capace di tutto.

Tanto il disagio quanto la testimonianza attengono non semplicemente a ciò che si è fatto o patito, ma a ciò che si è "potuto" fare o patire. E' questo "potere", questa quasi infinita potenza di patire che è inumana - non i fatti, non le azioni o le omissioni. Ed è precisamente l'esperienza di questo "potere" che è stata rifiutata alle S.S. I carnefici continuano unanimemente a ripetere che essi non "potevano" fare altrimenti di come hanno fatto, che, cioè, essi semplicemente non "potevano", dovevano e basta. Agire senza poter agire si dice: "Beleklnotstand", dover obbedire a un ordine. Ed essi hanno obbedito "kadavergehorsam", come un cadavere, diceva Eichmann. Certo anche i carnefici hanno dovuto sopportare ciò che non avrebbero dovuto (e, a volte, voluto) sopportare; ma, secondo la profonda battuta di Karl Valentin, in ogni caso «non se la sono sentita di poterlo». Per questo sono rimasti «uomini», non hanno fatto esperienza dell'inumano. Forse mai questa radicale incapacità di «potere» è stata espressa con altrettanta cieca chiarezza come nel discorso di

Himmler del 4 ottobre 1943:

"La maggior parte di voi deve sapere che cosa significano 100 cadaveri, o 500 o 1000. Avere sopportato la situazione e, nel contempo, nonostante qualche eccezione dovuta all'umana debolezza, essere rimasti uomini onesti, questo ci ha induriti. E' una pagina di gloria della nostra storia che non è mai stata scritta e non lo sarà mai" (Hilberg, p. 1091).

Non è un caso, dunque, se le S.S. si sono dimostrate quasi senza eccezioni incapaci di testimoniare. Mentre le vittime testimoniavano del loro essere divenute inumane, per aver sopportato tutto quello che "potevano" sopportare, i carnefici, mentre torturavano e uccidevano, sono rimasti «uomini onesti», non hanno sopportato ciò che pure potevano sopportare.

E se la figura estrema di questa estrema potenza di soffrire è il musulmano, allora si capisce perché le S.S. non abbiano potuto vedere il musulmano, e ancor meno testimoniare per lui:

"Erano così deboli; si lasciavano fare qualunque cosa. Era gente con la quale non c'era alcun terreno comune, nessuna possibilità di comunicazione - è di qui che nasce il disprezzo, non potevo capire come potessero arrendersi a quel modo. Molto di recente ho letto un libro sui conigli delle nevi, che ogni cinque o sei anni si buttano in mare per morire; mi ha fatto pensare a Treblinka" (Sereny, p. 313).

2.22. L'idea che il cadavere meriti uno speciale rispetto, che vi sia qualcosa come una dignità della morte non è, in verità, patrimonio originale dell'etica. Essa affonda piuttosto le sue radici nello strato più arcaico del diritto, quello che si confonde in ogni punto con la magia. L'onore e le cure rese al corpo del defunto avevano, infatti, in origine lo scopo di impedire che l'anima del morto (o, piuttosto, la sua immagine o fantasma) rimanesse nel mondo dei vivi come una presenza minacciosa (la "larva" dei latini e l'"eidolon" o il "phasma" dei greci). I riti funebri servivano appunto a trasformare questo essere scomodo e incerto in un antenato amico e potente, con cui s'intrattenevano ben definiti rapporti culturali.

Il mondo arcaico conosceva, però, delle pratiche che miravano, invece, a rendere durevolmente impossibile questa conciliazione. A volte si trattava semplicemente di neutralizzare la presenza ostile del fantasma, come nell'orrido rituale del "mascalismos", in cui le estremità del cadavere di una persona uccisa (mani, naso, orecchie eccetera) venivano recise e infilate in una cordicella, che si faceva poi passare sotto le sue ascelle, in modo che il morto non potesse vendicarsi dell'offesa subita. Ma anche la mancanza di sepoltura (che è all'origine del conflitto tragico tra Antigone e Creonte) era una forma di vendetta magica esercitata sul cadavere del morto, che, in questo modo, era condannato a restare in eterno una "larva", a non poter mai trovare pace. Per questo, nel diritto arcaico greco e romano, l'obbligo dei funerali era così stretto che, in mancanza di un cadavere, si esigeva che dovesse essere inumato come sostituto un colosso, cioè una sorta di doppio rituale del defunto (in genere, un'effigie lignea o di cera).

In ferma opposizione a queste pratiche magiche, stanno tanto l'affermazione del filosofo secondo la quale «Il cadavere è da buttare via come lo sterco» (Eraclito, fram. 96) quanto il precetto evangelico che invita a lasciare che i morti seppelliscano i morti (di cui vi è un'eco, all'interno della Chiesa, nel rifiuto delle correnti spirituali fra i francescani di officiare riti funebri). Si può dire, anzi, che l'intreccio e l'alternativo contrasto di questa duplice eredità - una magico-giuridica e l'altra filosofico-messianica - determini fin dall'inizio l'ambiguità della nostra cultura rispetto alla dignità della morte.

Forse in nessun luogo questa ambiguità emerge con tanta forza come nell'episodio del fetore intollerabile che si sprigiona dal cadavere dello "starez" Zosima nei "Fratelli Karamazov". Poiché qui, fra i monaci che si affollano davanti alla cella del santo "starez", il campo si divide ben presto tra coloro - e sono la maggioranza - che, di fronte all'evidente mancanza di dignità del morto - il quale, invece di spandere un odore di santità, comincia subito indecentemente a decomorsi -

revocano in questione la santità della sua vita, e i pochi che sanno che la sorte del cadavere non autorizza alcuna conseguenza sul piano dell'etica. Il lezzo di putrefazione che alita sulla testa dei monaci increduli evoca, in qualche modo, l'odore nauseabondo che i camini dei forni crematori - le «vie del cielo» - spargevano sui campi. Anche qui, per alcuni quel tanfo è il segno dell'oltraggio supremo che Auschwitz ha portato alla dignità dei mortali.

2.23. L'ambiguità del rapporto che la nostra cultura ha con la morte raggiunge il suo parossismo dopo Auschwitz. Ciò è particolarmente evidente in Adorno, che ha voluto fare di Auschwitz una sorta di spartiacque storico, affermando non soltanto che «dopo Auschwitz non si può scrivere una poesia», ma anche che «tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica ad essa, è spazzatura» (Adorno 1, p. 331). Da una parte, egli sembra condividere le considerazioni di Arendt e di Heidegger (per i quali egli non ha, del resto, alcuna simpatia) sulla «fabbricazione di cadaveri» e parla di una «produzione in massa e a basso costo della morte»; dall'altra, denuncia con scherno le pretese di Rilke (e dello stesso Heidegger) di una morte propria.

"La famosa preghiera di Rilke - si legge in "Minima Moralia" - in cui si chiede a Dio di dare a ciascuno la sua morte personale, non è che un miserevole inganno, col quale egli cerca di nascondere il fatto che gli uomini crepano e basta" (Adorno 2, p. 284).

Questa oscillazione tradisce l'impossibilità della ragione di identificare con certezza il crimine specifico di Auschwitz. A esso vengono, infatti, imputati due capi d'accusa in apparenza contraddittori: da una parte, di aver realizzato il trionfo incondizionato della morte contro la vita e, dall'altra, la degradazione e lo svilimento della morte. Entrambe queste imputazioni - come, forse, ogni imputazione, che è sempre un gesto genuinamente giuridico - non riescono a esaurire l'oltraggio di Auschwitz, a definirne la fattispecie. Come se vi fosse là qualcosa come una testa di Gorgona, che non si può - né si vuole - vedere ad alcun costo, qualcosa di tanto inaudito, che si cerca di renderlo comprensibile riportandolo alle categorie insieme più estreme e più familiari: la vita e la morte, la dignità e l'indignità. Tra queste, la vera cifra di Auschwitz - il musulmano, il «nerbo del campo», colui che «nessuno vuole vedere» e che iscrive in ogni testimonianza una lacuna - fluttua senza trovare una collocazione definitiva. Egli è veramente la larva che la nostra memoria non riesce a seppellire, l'incongedabile col quale dobbiamo decidere i a fare i conti. In un caso, infatti, egli si presenta come il non-vivo, come l'essere la cui vita non è veramente vita; nell'altro, come colui la cui morte non può essere detta morte, ma soltanto fabbricazione di cadaveri. Cioè, come l'iscrizione nella vita di una zona morta, e, nella morte, di una zona viva. In entrambi i casi - poiché l'uomo vede andare in pezzi il suo legame privilegiato con ciò che lo costituisce come umano, cioè con la sacertà della morte e della vita - a essere revocata in questione è la stessa umanità dell'uomo. Il musulmano è il non-uomo che si presenta ostinatamente come uomo e l'umano che è impossibile sceverare dall'inumano. Se questo è vero, che cosa intende il superstite quando parla del musulmano come del «testimone integrale», del solo la cui testimonianza avrebbe un significato generale? Come può il non-uomo testimoniare dell'uomo, colui che per definizione non può testimoniare essere il vero testimone? Perché il titolo "Se questo è un uomo" ha certamente anche questo senso: che il nome «uomo» si applica innanzi tutto al non-uomo, che testimone integrale dell'uomo è colui la cui umanità è stata integralmente distrutta. Che, cioè, "l'uomo è colui che può sopravvivere all'uomo". Se chiamiamo «paradosso di Levi» la tesi: «Il musulmano è il testimone integrale», allora la comprensione di Auschwitz - se una tale comprensione può darsi - coinciderà con la comprensione del senso e del non-senso di questo paradosso.

2.24. Della degradazione della morte nel nostro tempo, Michel Foucault ha proposto una spiegazione in termini politici, che la lega alla trasformazione del potere nell'età moderna. Nella sua figura tradizionale - che è quella della sovranità terr

itoriale - il potere si definisce essenzialmente come diritto di vita e di morte. Tale diritto è, però, per sua natura asimmetrico, nel senso che esso si esercita soprattutto dal lato della morte e riguarda la vita solo indirettamente, come astensione dal diritto di uccidere. Per questo Foucault caratterizza la sovranità attraverso la formula "far morire e lasciar vivere". Quando, a partire dal secolo diciassettesimo, con la nascita della scienza della polizia, la cura della vita e della salute dei sudditi comincia a occupare un posto sempre più importante nei meccanismi e nei calcoli degli Stati, il potere sovrano si trasforma progressivamente in quel che Foucault chiama un biopotere. L'antico diritto di far morire e lasciar vivere cede il posto a una figura inversa, che definisce la biopolitica moderna, e che si esprime nella formula "far vivere e lasciar morire".

"Mentre, nel diritto di sovranità, la morte era il punto in cui il potere assoluto del sovrano splendeva nel modo più manifesto, ora la morte diventa, invece, il momento in cui l'individuo sfugge a ogni potere, ricade su se stesso, ripiegandosi, in qualche modo, sulla sua parte più privata" (Foucault 1, p. 221).

Di qui la progressiva squalificazione della morte, che si spoglia del suo carattere di rito pubblico, cui partecipavano non solo gli individui e le famiglie, ma, in un certo senso, l'intera collettività, e diventa qualcosa da nascondere, una specie di vergogna privata.

La morte di Franco, che vede colui che aveva incarnato più a lungo nel nostro secolo l'antico potere sovrano di vita e di morte cadere in balia del nuovo biopotere medico - che riesce così bene a «far vivere» gli uomini, da farli vivere anche quando sono morti -, è il punto in cui le due figure del potere si urtano frontalmente.

Per Foucault, tuttavia, i due poteri, che, nel corpo del dittatore, sembrano per un attimo indeterminarsi, restano essenzialmente eterogenei e la loro distinzione si traduce in una serie di opposizioni concettuali (corpo individuale/popolazione, disciplina/meccanismi di regolazione, uomo-corpo/uomo-specie) che, all'alba dell'età moderna, definiscono il passaggio da un sistema all'altro. Naturalmente Foucault si rende perfettamente conto che i due poteri e le loro tecniche possono, in certi casi, integrarsi a vicenda; ma essi restano nondimeno concettualmente distinti. Proprio questa eterogeneità comincerà, però, a diventare problematica al momento di affrontare l'analisi dei grandi Stati totalitari del nostro tempo, in particolare dello Stato nazista. In questo, infatti, un'assolutizzazione senza precedenti del biopotere di far "vivere" s'incrocia con un'altrettanto assoluta generalizzazione del potere sovrano di far "morire", così che la biopolitica coincide immediatamente con la tanatopolitica. Questa coincidenza rappresenta, nella prospettiva foucaultiana, un vero e proprio paradosso, che, come ogni paradosso, esige una spiegazione. Com'è possibile che un potere il cui scopo è essenzialmente quello di far vivere, eserciti invece un incondizionato potere di morte?

La risposta che Foucault dà a questa domanda nel corso del 1976 al Collège de France è nota: il razzismo è appunto ciò che permetterà al biopotere di segnare nel "continuum" biologico della specie umana delle cesure, reintroducendo in questo modo nel sistema del «far vivere» il principio della guerra.

"Nel "continuum" biologico della specie umana, l'opposizione e la gerarchia delle razze, la qualificazione di alcune razze come buone e di altre, al contrario, come inferiori, tutto questo è un modo di frammentare l'ambito biologico di cui il potere ha assunto la cura; un modo di distinguere, all'interno della popolazione, gruppi differenti. In breve, di stabilire una cesura di tipo biologico all'interno di una sfera che si definisce, appunto, come biologica" (p. 227).

Proviamo a svolgere ulteriormente l'analisi di Foucault. La cesura fondamentale che divide l'ambito biopolitico è quella fra "popolo" e "popolazione", che consiste nel far emergere dal seno stesso del popolo una popolazione, nel trasformare, cioè, un corpo essenzialmente politico in un corpo essenzialmente biologico, di cui si tratta di controllare e di regolare natalità e mortalità, salute e malattia. Con la nascita del biopotere, ogni popolo si raddoppia in popolazione, ogni popolo "democratico" è, insieme, un popolo "demografico". Nel Reich nazista, la legislazione

ione del 1933 sulla «protezione della salute ereditaria del popolo tedesco» segna precisamente questa cesura originaria. La cesura immediatamente successiva è quella che distinguerà nell'insieme della cittadinanza i cittadini di «ascendenza ariana» da quelli di «ascendenza non ariana»; una cesura ulteriore separerà, fra questi ultimi, gli ebrei ("Volljuden") dai "Mischlinge" (persone che hanno solo un nonno ebreo o che hanno due nonni ebrei, ma che non sono di fede giudaica né hanno congiunti ebrei alla data del 15 settembre 1935). Le cesure biopolitiche sono, infatti, essenzialmente mobili e isolano ogni volta nel "continuum" della vita una zona ulteriore, che corrisponde a un processo di "Entwürdigung" e di degradazione sempre più spinto. Così il non ariano transita nell'ebreo, l'ebreo nel deportato ("umgesiedelt", "ausgesiedelt"), il deportato nell'internato ("Häftling"), finché, nel campo, le cesure biopolitiche raggiungono il loro limite ultimo. Questo limite è il musulmano. Nel punto in cui lo "Häftling" diventa un musulmano, la biopolitica del razzismo va, per così dire, al di là della razza e penetra in una soglia in cui non è più possibile stabilire cesure. Qui il legame fluttuante fra popolo e popolazione si spezza definitivamente e vediamo emergere qualcosa come una sostanza biopolitica assoluta, inassegnabile e incensurabile.

Si capisce allora la funzione decisiva dei campi nel sistema della biopolitica nazista. Essi non sono soltanto il luogo della morte e dello sterminio, ma, anche e innanzi tutto, il luogo di produzione del musulmano, dell'ultima sostanza biopolitica isolabile nel "continuum" biologico. Al di là sta soltanto la camera a gas.

Nel 1937, nel corso di un convegno segreto, Hitler formula per la prima volta un concetto biopolitico estremo, sul quale occorre soffermarsi. Riferendosi all'Europa centro-orientale, egli dice di aver bisogno di un "volkloser Raum", di uno spazio privo di popolo. Come intendere questa singolare formulazione? Non si tratta semplicemente di qualcosa come un deserto, di uno spazio geografico privo di abitanti (la regione cui egli si riferiva era densa di popoli e nazionalità differenti). Essa designa piuttosto un'intensità biopolitica fondamentale, che può insistere in ogni spazio, e attraverso la quale i popoli trapassano in popolazione e le popolazioni in musulmani. Il "volkloser Raum" nomina, cioè, il motore interno del campo, inteso come una macchina biopolitica che, una volta insediata in uno spazio geografico determinato, lo trasforma in spazio biopolitico assoluto, insieme a "Lebens-" e "Todesraum", dove la vita umana trapassa al di là di ogni assegnabile e identità biopolitica. La morte è, a questo punto, un semplice epifenomeno.

3.

LA VERGOGNA, O DEL SOGGETTO.

3.1. All'inizio della "Tregua", Levi descrive l'incontro con la prima avanguardia russa che, il 27 gennaio 1945, raggiunge verso mezzogiorno il campo di Auschwitz abbandonato dai tedeschi. Questo incontro, che sancisce la definitiva liberazione dall'incubo, non avviene, però, sotto il segno della gioia, ma, curiosamente, sotto quello della vergogna:

"Erano quattro giovani soldati a cavallo, che procedevano guardinghi, coi mitragliatori imbracciati, lungo la strada che limitava il campo. Quando giunsero ai reticolati, sostarono a guardare, scambiandosi parole brevi e timide, e volgendo sguardi legati da uno strano imbarazzo sui cadaveri scomposti, sulle baracche sconquassate, e su noi pochi vivi... Non salutavano, non sorridevano; apparivano opprimenti, oltre che da pietà, da un confuso ritegno, che sigillava le loro bocche, e avvinceva i loro occhi allo scenario funereo. Era la stessa vergogna a noi ben nota, quella che ci sommergeva dopo le selezioni, ed ogni volta che ci toccava assistere o sottostare a un oltraggio: la vergogna che i tedeschi non conobbero, quella che il giusto prova davanti alla colpa commessa da altrui, e gli rimorde che esista, che sia stata introdotta irrevocabilmente nel mondo delle cose che esistono, e che la sua volontà buona sia stata nulla o scarsa, e non abbia valso a difesa" (Levi 3, p.p. 157 seg.).

Più di vent'anni dopo, mentre scrive "I sommersi e i salvati", Levi torna a interrogarsi su questa vergogna, che si presenta ora come il sentimento dominante dei sopravvissuti, e cerca di fornirne delle spiegazioni. Non stupisce, pertanto, che, come ogni tentativo di dare spiegazioni, il capitolo del libro che porta il titolo "La vergogna" risulti alla fine insoddisfacente. Tanto più che esso segue immediatamente a quello dedicato alla straordinaria analisi della «zona grigia», che si attiene consapevolmente all'inspiegabile, rifiuta temerariamente ogni spiegazione. Mentre di fronte ai "Kapos", ai collaboratori e «prominenti» di ogni specie, ai membri sciagurati del "Sonderkommando" e perfino davanti a Chaim Rumkowski, il "rex Judaeorum" del ghetto di Łódź, il superstite aveva concluso in un "non-liquet" («chiedo che la storia dei 'corvi del crematorio' venga meditata con pietà e ritegno, ma che il giudizio su di loro venga sospeso»: Levi 2, p. 45), nel capitolo sulla vergogna egli sembra ricondurla sbrigativamente al senso di colpa («che molti (e io stesso) abbiano provato vergogna, e cioè senso di colpa...», p. 55). Subito dopo, nel tentativo di individuare le radici di quella colpa, lo stesso autore che poco prima si era rischiato senza timore in un territorio assolutamente inesplorato dell'etica, si sottopone a un esame di coscienza così puerile da lasciare il lettore a disagio. Le colpe che ne emergono (aver scosso talvolta le spalle con impazienza di fronte alle richieste dei compagni più giovani, o l'episodio del filo d'acqua condiviso con Alberto, ma negato a Daniele) sono, naturalmente, veniali; ma il disagio del lettore non può che riflettere qui l'imbarazzo del superstite, la sua impossibilità di venire a capo della vergogna.

3.2. Il senso di colpa del sopravvissuto è un "locus classicus" della letteratura sui campi. Il suo carattere paradossale è stato espresso da Bettelheim con queste parole:

"Il vero problema... è l'irrisolvibile contraddizione della condizione esistenziale del sopravvissuto, per cui mentre, in quanto essere raziocinante, sa benissimo di non essere colpevole (io, per esempio, per quel che mi riguarda ne sono sicuro), la sua umanità gli impone, a livello emotivo, di sentirsi in colpa. Non si può essere sopravvissuti ai campi di concentramento e non sentirsi in colpa per essere stati così incredibilmente fortunati quando milioni di altri come noi sono morti, e molti sotto i nostri occhi... Nei campi di concentramento si era obbligati a contemplare giorno dopo giorno, anno dopo anno la distruzione dei compagni, con la sensazione che si sarebbe dovuto intervenire, pur sapendo che sarebbe stato irragionevole, e quindi sentendosi in colpa per non averlo fatto, e, soprattutto, per essere stati ogni volta contenti che la morte non fosse toccata a noi" (Bettelheim 1, p. 217).

E' un'aporia della stessa specie che Wiesel ha compendiato nell'apoftegma: «Vivo, quindi sono colpevole», aggiungendo subito dopo: «Sono qui perché un amico, un compagno, uno sconosciuto è morto al mio posto». La stessa spiegazione ricorre in Ella Lingens, quasi che il sopravvissuto non potesse che vivere al posto di un altro: «Ciascuno di noi che è ritornato non va forse in giro con un senso di colpa che, invece, i nostri aguzzini avvertono così di rado: 'io sono vivo perché gli altri sono morti al mio posto'?» (Langbein 2, p. 496).

Anche Levi ha provato un sentimento del genere. Tuttavia egli non ne accetta fino in fondo le conseguenze, lotta tenacemente contro di esso. Ancora nel 1984, questo conflitto ha trovato espressione nella poesia che porta il titolo "Il superstite":

"Since then, at an uncertain hour",
Dopo di allora, ad ora incerta,
Quella pena ritorna,
E se non trova chi lo ascolti
Gli brucia in petto il cuore.
Rivede i visi dei suoi compagni
Lividi nella prima luce,

Grigi di polvere di cemento,
Indistinti per nebbia,
Tinti di morte nei sonni inquieti:
A notte menano le mascelle
Sotto la mora greve dei sogni
Masticando una rapa che non c'è.
«Indietro, via di qui, gente sommersa,
Andate. Non ho soppiantato nessuno,
Non ho usurpato il pane di nessuno,
Nessuno è morto in vece mia. Nessuno.
Ritornate alla vostra nebbia.
Non è mia colpa se vivo e respiro
e mangio e bevo e dormo e vesto panni».
(Levi 5, p. 581)

Che non si tratti, qui, semplicemente di una denegazione di responsabilità, è testimoniato dalla citazione dantesca nell'ultimo verso. Essa proviene dal canto 33 dell'"Inferno" (v. 141), quello che descrive l'incontro con Ugolino nella bolgia dei traditori. La citazione contiene un doppio, implicito rimando al problema della colpa dei deportati. Da una parte, infatti, nel «pozzo scuro» si trovano coloro che hanno tradito, in particolare, i propri parenti e compagni; dall'altra, non senza un'amara allusione alla propria situazione di superstite, il verso citato si riferisce a qualcuno che Dante crede vivo, mentre invece è tale solo in apparenza, perché la sua anima è stata già inghiottita dalla morte. Due anni dopo, mentre scrive "I sommersi e i salvati", Levi torna a porsi la domanda: «Hai vergogna perché sei vivo al posto di un altro? Ed in specie, di un uomo più generoso, più sensibile, più savio, più utile, più degno di vivere di te?». Anche questa volta, però, la risposta è dubitativa:

"Non lo puoi escludere: ti esami, passi in rassegna i tuoi ricordi, sperando di ritrovarli tutti, e che nessuno di loro sia mascherato o travestito; no, non trovi trasgressioni palesi, non hai soppiantato nessuno, non hai picchiato (ma ne avresti avuto la forza?), non hai accettato cariche (ma non ti sono state offerte...), non hai rubato il pane di nessuno; tuttavia non lo puoi escludere. E' solo una supposizione, anzi, l'ombra di un sospetto; che ognuno sia il Caino di suo fratello, che ognuno di noi (ma questa volta dico «noi» in un senso molto ampio, anzi universale) abbia soppiantato il suo prossimo, e viva in vece sua" (Levi 2, p. 63).

La stessa generalizzazione dell'accusa (anzi, del sospetto) ne smussa, in qualche modo, la punta, ne rende meno dolorosa la ferita. «Nessuno è morto in vece mia. Nessuno»; «Non si è mai al posto di un altro» (p. 45).

3.3. L'altra faccia della vergogna del sopravvissuto è l'esaltazione della semplice sopravvivenza come tale. Nel 1976, Terrence Des Pres, professore nella Colgate University, pubblicò "The Survivor, an Anatomy of Life in the Death Camps". Il libro, che ebbe subito una notevole fortuna, si proponeva di mostrare che «la sopravvivenza è un'esperienza dotata di una struttura definita, né casuale né regressiva né amorale» e, insieme, di «rendere visibile questa struttura» (Des Pres, p. V). Il risultato della dissezione anatomica della vita intrapresa dall'autore nei campi è, infatti, che vivere è, in ultima istanza, sopravvivere e che, nella situazione estrema di Auschwitz, questo più intimo nucleo della «vita in se stessa» emerge alla luce come tale, liberato dagli impacci e dalle deformazioni della cultura. Benché anche Des Pres evochi, a un certo punto, lo spettro del musulmano, come figura dell'impossibilità di sopravvivere («istanza empirica della morte nella vita», p. 99), egli rimprovera a Bettelheim di aver sottovalutato, nella sua testimonianza, l'anonima e quotidiana lotta dei deportati per la sopravvivenza, in nome di un'antiquata e tica dell'eroe, di colui che è pronto a rinunciare alla vita. Al contrario, il vero paradigma etico del nostro tempo è, per Des Pres, il sopravvissuto, che, senza c

ercare giustificazioni ideali, «sceglie la vita» e lotta semplicemente per sopravvivere:

"Il sopravvissuto è il primo uomo civile che si trova a vivere al di là delle costrizioni della cultura, al di là della paura della morte che può essere placata solo negando che la vita stessa abbia valore. Il sopravvissuto è la prova che vi sono oggi uomini e donne abbastanza forti, abbastanza maturi e abbastanza consapevoli, da affrontare la morte senza mediazioni e abbracciare la vita senza riserve" (p. 245).

La vita che il sopravvissuto sceglie di «abbracciare senza riserve», la «piccola aggiunta di vita» (p. 24) per la quale è pronto a pagare il prezzo più esoso, si rivela tuttavia, alla fine, non essere altro che la vita biologica come tale, la semplice, impenetrabile «priorità dell'elemento biologico». Con un perfetto circolo vizioso, per cui il continuare non è altro che un retrocedere, la «vita addizionale» che la sopravvivenza dischiude è semplicemente un assoluto "a priori":

"Spogliato di tutto eccetto che della vita, il sopravvissuto non ricade che su un qualche «talento» biologicamente determinato, da tempo represso dalle deformazioni culturali, una banca di conoscenze insite nelle cellule del suo corpo. La chiave della condotta di sopravvivenza si trova nella priorità dell'essere biologico" (p. 228).

3.4. Non stupisce che il libro di Des Pres abbia suscitato la sdegnata reazione di Bettelheim. In un articolo uscito sul «New Yorker» all'indomani della pubblicazione di "The Survivor", egli rivendica l'importanza decisiva del senso di colpa per il sopravvissuto.

"Molti sopravvissuti si stupirebbero nel sentirsi dire che sono «abbastanza forti, abbastanza maturi, abbastanza consapevoli... da abbracciare la vita senza riserve», visto che solo un numero miserevole tra tutti coloro che furono deportati nei campi di concentramento nazisti si è salvato. E i molti milioni che persero la vita? Erano «abbastanza consapevoli... da abbracciare la vita senza riserve» mentre venivano avviati alle camere a gas?... E che dire dei tanti sopravvissuti che quell'esperienza distrusse completamente, che nemmeno dopo tanti anni del migliore trattamento psichiatrico riescono a far fronte ai loro ricordi, che li continuano a perseguitare dall'interno della loro assoluta e spesso suicida depressione? E che dire dei terribili incubi sui campi di concentramento che continuano a svegliarmi, oggi, a trentacinque anni di distanza, nonostante la vita piena e soddisfacente che ho avuto e che, come me, tormentano tutti i sopravvissuti con cui ho avuto modo di parlare?" (Bettelheim 1, p. 216).

"Solo la capacità di provare sensi di colpa ci rende umani, soprattutto se, obiettivamente, non siamo colpevoli" (p. 231).

Malgrado i toni polemici, molti indizi lasciano, tuttavia, pensare che le due tesi siano, in verità, meno lontane di quanto sembri. I due avversari sono, infatti, più o meno consapevolmente, entrambi prigionieri di un curioso circolo, per cui, da una parte, l'esaltazione della sopravvivenza ha bisogno di rimandare costantemente alla dignità («Vi è una strana circolarità nell'esistenza in una situazione estrema: i sopravvissuti conservano la loro dignità per non cominciare a morire; si occupano del loro corpo per una questione di 'sopravvivenza morale'»: Des Pres, p. 72) e, dall'altra, la rivendicazione della dignità e del senso di colpa non ha altro senso che la sopravvivenza e l'«istinto di vita» («sopravvivevano i prigionieri che non facevano tacere la voce del cuore e della ragione...»: Bettelheim 3, p. 214; «il nostro debito morale, non verso i morti, bensì verso noi stessi e i sopravvissuti è di rafforzare l'istinto di vita...»: Bettelheim 1, p. 102). E non è certo un caso che Bettelheim finisca col ritorcere contro Des Pres la stessa accusa di «etica dell'eroismo» che questi gli aveva rivolto: «Dei sopravvissuti che devono la vita al caso sono trasformati in questo libro in eroi. I campi della morte diventano luoghi che hanno prodotto questi esseri superiori che sono i sopravvissuti...» (p. 95).

E' come se le due opposte figure del sopravvissuto - quello che non riesce a non sentirsi in colpa per la propria sopravvivenza e quello che nella sopravvivenza esibisce una pretesa d'innocenza - tradissero, col loro gesto simmetrico, una segreta solidarietà. Esse sono le due facce dell'impossibilità per il vivente di tenere separate l'innocenza e la colpa - cioè, di venire in qualche modo a capo della propria vergogna.

3.5. Che il senso di colpa perché si è vivi al posto di un altro sia la spiegazione corretta per la vergogna del superstite non è affatto sicuro. Già la tesi di Bettelheim - secondo cui il superstite è innocente e, tuttavia, obbligato, come tale, a sentirsi in colpa - è sospetta. L'assunzione di una colpa di questo tipo, che attiene alla condizione del superstite come tale e non a ciò che egli, come individuo, ha fatto o omesso di fare, evoca la diffusa tendenza ad assumere una generica colpa collettiva ogni volta che non si riesce a venire a capo di un problema etico. E' stata Hannah Arendt a ricordare che la sorprendente disponibilità dei tedeschi di ogni età ad assumere nel dopoguerra una colpa collettiva rispetto al nazismo, a sentirsi in colpa per ciò che i loro genitori o il loro popolo avevano fatto, tradiva un'altrettanto sorprendente cattiva volontà quanto all'accertamento delle responsabilità individuali e alla punizione dei singoli delitti. In modo analogo, la Chiesa Evangelica tedesca dichiarò a un certo punto pubblicamente di «essere corresponsabile di fronte al Dio di Misericordia del male che il nostro popolo ha fatto agli ebrei»; ma non è stata altrettanto pronta a trarne l'inevitabile conseguenza che questa responsabilità non riguardava, in realtà, il Dio di Misericordia, ma il Dio di Giustizia, e avrebbe pertanto implicato la punizione dei pastori colpevoli di aver giustificato l'antisemitismo. Lo stesso si può dire per la Chiesa Cattolica che, ancora di recente attraverso una dichiarazione dell'episcopato francese, si è mostrata disposta a riconoscere una propria colpa collettiva rispetto agli ebrei: ma questa stessa Chiesa non ha mai voluto ammettere le pur precise, gravi e documentate omissioni del pontefice Pio Dodicesimo rispetto alla persecuzione e allo sterminio degli ebrei (anche, in particolare, rispetto alla deportazione degli ebrei romani nell'ottobre 1943).

Che parlare di una colpa - o di una innocenza - collettiva non abbia alcun senso, che solo per metafora si può dire di sentirsi in colpa per ciò che hanno fatto il proprio popolo o il proprio padre, di questo Levi è perfettamente convinto. Al tedesco che gli scrive, non senza ipocrisia, che «la colpa grava pesantemente sul mio povero popolo tradito e sviato», egli risponde che «di colpa ed errori si deve rispondere in proprio, altrimenti ogni traccia di civiltà sparisce dalla faccia della terra» (Levi 2, p. 146). E quando parla, un'unica volta, di una colpa collettiva, egli la intende nel solo senso per lui possibile, e, cioè, come una colpa che hanno commesso «quasi tutti i tedeschi di allora»: quella di non aver avuto il coraggio di parlare, di testimoniare di quanto non potevano non vedere.

3.6. Ma vi è anche un'altra ragione che induce a diffidare di quella spiegazione. Essa contiene la pretesa, più o meno consapevole, più o meno esplicita, di presentare la vergogna del superstite nei termini di un conflitto tragico. Da Hegel in poi, il colpevole-innocente è la figura in cui la cultura moderna ha interpretato la tragedia greca e, con questa, i propri dissidi più segreti. «In tutti questi conflitti tragici - ha scritto Hegel - dobbiamo innanzi tutto scartare la falsa rappresentazione di "colpa" o "innocenza"; gli eroi tragici sono sia colpevoli sia innocenti» (Hegel, p. 1356). Il conflitto di cui Hegel parla non ha, però, comunque la forma di un caso di coscienza, che opponga semplicemente un'innocenza soggettiva a una colpa oggettiva; tragica è, al contrario, l'assunzione incondizionata di una colpa oggettiva da parte di un soggetto che ci appare innocente. Così, nell'"Edipo re",

"si tratta della legittimità di ciò che l'uomo compie con volere autocosciente, di contro a quel che egli ha realmente fatto involontariamente e inconsapevolmente, per determinazione divina. Edipo ha ucciso il padre, sposato la madre, generato

figli con un matrimonio incestuoso - e, tuttavia, è stato coinvolto in questo orrendo misfatto senza volerlo e senza esserne cosciente. Il diritto della nostra più profonda coscienza odierna consisterebbe nel rifiutare di riconoscere questi crimini come atti del proprio Io, poiché questi sono avvenuti al di fuori della coscienza e della volontà; ma il greco plastico assume la responsabilità di ciò che ha compiuto come individuo e non si scinde nella soggettività formale dell'autocoscienza e in ciò che costituisce la cosa oggettiva... Di questi atti essi non vogliono, però, essere innocenti; al contrario, la loro gloria è aver realmente fatto ciò che hanno fatto. Ad un tale eroe non si potrebbe dire cosa peggiore che affermare che egli ha agito senza colpa" (p.p. 1356-58).

Nulla di più lontano da Auschwitz di questo modello. Poiché qui il deportato vede crescere a tal punto l'abisso tra innocenza soggettiva e colpa oggettiva, fra ciò che egli ha fatto e ciò di cui può sentirsi responsabile, che non riesce ad assumere alcuno dei suoi atti. Con un'inversione che rasenta la parodia, egli si sente innocente esattamente per ciò di cui l'eroe tragico si sente colpevole e colpevole là dove questi si sente innocente. E' questo il senso dello speciale "Befehlnotstand", dello «stato di costrizione conseguente a un ordine» evocato da Levi a proposito dei membri del "Sonderkommando", che rende impossibile ad Auschwitz ogni conflitto tragico. L'elemento oggettivo, che era, per l'eroe greco, in ogni caso l'istanza decisiva, diventa qui ciò che rende impossibile la decisione. E poiché non riesce e più a venire a capo dei suoi atti, la vittima cerca riparo, come Bettelheim, dietro la maschera prestigiosa della colpa innocente.

Ma a diffidare dell'adeguatezza del modello tragico a dar ragione di Auschwitz, induce soprattutto la facilità con cui esso è evocato dai carnefici - e non sempre in mala fede. Che il ricorso al "Befehlnotstand" da parte dei funzionari nazisti fosse un'impudenza, è stato osservato più volte (tra gli altri, dallo stesso Levi, 2, p. 44). E' certo, tuttavia, che - almeno a partire da un certo momento - essi lo invocano non tanto per sfuggire alla condanna (l'obiezione fu respinta già durante il primo processo di Norimberga, visto che lo stesso codice militare tedesco conteneva un articolo che autorizzava la disobbedienza nei casi estremi), quanto per presentare ai loro stessi occhi la propria situazione nei termini - evidentemente più accettabili - di un conflitto tragico. «Il mio cliente si sente colpevole dinanzi a Dio, non dinanzi alla legge» ripeteva a Gerusalemme l'avvocato di Eichmann.

Un caso esemplare è quello di Fritz Stangl, il comandante del campo di sterminio di Treblinka, la cui personalità Gitta Sereny ha cercato pazientemente di ricostruire attraverso una serie di colloqui nel carcere di Düsseldorf in un libro che porta il titolo significativo "In quelle tenebre". Egli continua caparbiamente fino alla fine a sostenere la sua innocenza rispetto ai crimini che gli vengono imputati, senza contestarli minimamente sul piano dei fatti. Ma, durante l'ultimo colloquio, che ha luogo il 27 giugno 1971, poche ore prima della sua morte per collasso cardiaco, sembra all'autrice che le ultime resistenze siano crollate e che qualcosa come un barlume di coscienza etica si faccia strada faticosamente «in quelle tenebre»:

"«Per quello che ho fatto, la mia coscienza è pulita» disse, le stesse parole, rigidamente pronunciate, che aveva ripetuto innumerevoli volte al suo processo e nelle scorse settimane, ogni volta che eravamo tornati su questo argomento. Ma questa volta io non dissi nulla. Lui fece una pausa e aspettò, ma la stanza rimase silenziosa. «Io non ho mai fatto del male a nessuno, intenzionalmente» disse in un tono diverso, meno incisivo, e di nuovo aspettò - molto a lungo. Per la prima volta, in tutti questi giorni, io non gli davo alcun aiuto. Non c'era più tempo. Lui si afferrò al tavolo con entrambe le mani, come per tenersi a esso. «Ma ero lì» disse poi, in tono di rassegnazione, curiosamente secco e stanco. C'era voluta quasi mezzora per pronunciare quelle poche frasi. «E perciò, sì...» disse alla fine, molto pacatamente «in realtà, condivido la colpa... perché la mia colpa... la mia colpa... solo adesso, in queste conversazioni... ora che ho parlato... ora che per la prima volta ho detto tutto...» si fermò. Aveva pronunciato le parole «la mia colpa»: ma, più delle parole, fu l'improvviso afflosciarsi del volto, il volto cadente, a denunciare l'importan-

za di quell'ammissione. Dopo più di un minuto, riprese, come contro voglia, con voce atona. «La mia colpa - disse - è di essere ancora qui. Questa è la mia colpa» (Sereny, p.p. 492 seg.).

Da parte di un uomo che aveva diretto l'uccisione nelle camere a gas di migliaia di esseri umani, l'evocazione allusiva di un conflitto tragico di nuovo genere, così inestricabile ed enigmatico che solo la morte avrebbe potuto scioglierlo senza ingiustizia, non significa, come sembra ritenere la Sereny, unicamente occupata nella sua dialettica di confessione e di colpa, l'affiorare di un istante di verità, in cui Stangl «era divenuto l'uomo che avrebbe dovuto essere» (p. 495). Essa segna, al contrario, il definitivo tracollo della sua capacità di testimoniare, il richiudersi disperato di «quelle tenebre» su se stesse. L'eroe greco si è congedato da noi per sempre, non può più in alcun caso testimoniare per noi; non è possibile, dopo Auschwitz, utilizzare in etica un paradigma tragico.

3.7. L'etica del nostro secolo si apre col superamento nietzschiano del risentimento. Contro l'impotenza della volontà rispetto al passato, contro lo spirito di vendetta per ciò che irrevocabilmente è stato e non può più essere voluto, Zarathustra insegna agli uomini a volere all'indietro, a desiderare che tutto si ripeta. La critica della morale giudeo-cristiana si compie nel nostro secolo in nome della capacità di assumere integralmente il passato, di liberarsi una volta per tutte dalla colpa e dalla cattiva coscienza. L'eterno ritorno è, innanzi tutto, vittoria sul risentimento, possibilità di volere ciò che è stato, di trasformare ogni «così fu» in un «così ho voluto che fosse» - "amor fati".

Anche rispetto a questo Auschwitz segna una rottura decisiva. Immaginiamo di ripetere l'esperimento che, nella "Gaia Scienza", Nietzsche propone sotto la rubrica a "Il peso più grande". Che, cioè, «un giorno o una notte» un demone strisci accanto al superstita e gli chieda: «Vuoi tu che Auschwitz ritorni ancora una volta e ancora innumerevoli volte, che ogni particolare, ogni istante, ogni minimo evento del campo si ripetano in eterno, facciano incessantemente ritorno nella stessa precisa sequenza in cui avvennero? Vuoi tu questo ancora una volta e in eterno?». La semplice riformulazione dell'esperimento è sufficiente a confutarlo al di là di ogni dubbio, a renderlo per sempre improponibile.

Questo fallimento dell'etica del Novecento di fronte a Auschwitz non dipende, tuttavia, dal fatto che ciò che è là avvenuto sia troppo atroce perché qualcuno possa mai volerne la ripetizione, amarlo come un destino. Nell'esperimento nietzschiano, l'orrore era scontato in partenza, tanto che il suo primo effetto sull'ascoltatore è, appunto, di fargli «digrignare i denti e maledire il demone che così ha parlato». Nemmeno si può dire che il fiasco della lezione di Zarathustra implichi la pura e semplice restaurazione della morale del risentimento. Anche se, per le vittime, la tentazione è grande. Jean Améry è giunto così a enunciare una vera e propria etica antinietzschiana del risentimento, che semplicemente rifiuta di «accettare che l'accaduto sia stato ciò che è stato» (Améry, p. 123).

"I risentimenti come dominante esistenziale sono, per i miei pari, l'esito di una lunga evoluzione personale e storica... I miei risentimenti esistono affinché il delitto divenga realtà morale per il criminale, affinché egli sia posto di fronte alla verità del suo misfatto... Nei due decenni dedicati alla riflessione su ciò che mi accadde, credo di aver compreso che la remissione e l'oblio provocati da una pressione sociale sono immorali... Il senso naturale del tempo ha effettivamente le sue radici nel processo fisiologico del rimarginarsi delle ferite ed è entrato a far parte della rappresentazione sociale della realtà. Proprio per questo motivo, esso ha un carattere non solo extramorale, ma antimorale. E' diritto e privilegio dell'essere umano non dichiararsi d'accordo con ogni avvenimento naturale, e quindi nemmeno col rimarginarsi biologico provocato dal tempo. Quel che è stato è stato: questa espressione è tanto vera quanto contraria alla morale e allo spirito... L'uomo morale esige la sospensione del tempo; nel nostro caso, inchiodando il misfatto al suo misfatto. In questo modo egli potrà, avvenuta l'inversione morale del tempo, essere accostato alla vittima in quanto suo simile" (p.p. 122-24)

Nulla di tutto questo in Primo Levi. Certo, egli rifiuta la definizione di «perdonatore» attribuitagli in privato da Améry. «Non ho tendenza a perdonare, non ho mai perdonato nessuno dei nostri nemici di allora» (Levi 2, p. 110). Tuttavia, l'impossibilità di volere che Auschwitz ritorni in eterno ha, per lui, un'altra e diversa radice, che implica una nuova, inaudita consistenza ontologica dell'accaduto. "Non si può volere che Auschwitz ritorni in eterno, perché, in verità, esso non ha mai cessato di avvenire, si sta già sempre ripetendo". Questa feroce, implacabile esperienza si è consegnata, per Levi, nella forma di un sogno.

"E' un sogno entro un altro sogno, vario nei particolari, unico nella sostanza. Sono a tavola con la famiglia, o con amici, o al lavoro, o in una campagna verde: in un ambiente insomma placido e disteso, apparentemente privo di tensione e di pena; eppure provo un'angoscia sottile e profonda, la sensazione definita di una minaccia che incombe. E infatti, al procedere del sogno, a poco a poco o brutalmente, ogni volta in modo diverso, tutto cade e si disfa intorno a me, lo scenario, le pareti, le persone, e l'angoscia si fa più intensa e più precisa. Tutto è ora volto in caos: sono solo al centro di un nulla grigio e torbido, ed ecco, io so che cosa questo significa, ed anche so di averlo sempre saputo: sono di nuovo in Lager, e nulla era vero all'infuori del Lager. Il resto era breve vacanza, o inganno dei sensi, sogno: la famiglia, la natura in fiore, la casa. Ora questo sogno interno, il sogno di pace, è finito, e, nel sogno esterno, che prosegue gelido, udo risuonare una voce, ben nota; una sola parola, non imperiosa, anzi breve e sommessa. E' il comando dell'alba in Auschwitz, una parola straniera, temuta e attesa; alzarsi, «Wstawach»". (Levi 5, p.p. 254 seg.).

Nella variante registrata in una poesia di "Ad ora incerta", l'esperienza non ha più la forma di un sogno, ma quella di una certezza profetica:

Sognavamo nelle notti feroci
sogni densi e violenti
sognati con anima e corpo:
tornare, mangiare; raccontare.
Finché suonava breve e sommesso
il comando dell'alba:
«Wstawach»;
e si spezzava in petto il cuore.
Ora abbiamo ritrovato la casa,
il nostro ventre è sazio,
abbiamo finito di raccontare.
E' tempo. Presto udremo ancora
il comando straniero:
«Wstawach»".
(Levi 5, p. 530)

Il problema etico ha qui mutato radicalmente forma: non si tratta più di vincere lo spirito di vendetta per assumere il passato, per volere che esso torni in eterno. E nemmeno di tener fermo l'inaccettabile attraverso il risentimento. Ciò che ci sta ora davanti è un essere al di là dell'accettazione e del rifiuto, dell'eterno passato e dell'eterno presente - un evento che eternamente ritorna, ma che, proprio per questo, è assolutamente, eternamente inassumibile. Al di là del bene e del male non sta l'innocenza del divenire, ma una vergogna non solo senza colpa, ma, per così dire, senza più tempo.

3.8. Che la vergogna non sia, in realtà, senso di colpa, vergogna per essere sopravvissuto a un altro, ma abbia un'altra causa, più difficile e oscura, è testimoniato al di là di ogni dubbio da Antelme. Egli riferisce che, quando la guerra era ormai alla fine, durante la folle marcia per trasferire i prigionieri da Buchenwald

a Dachau, le S.S., incalzate dalle truppe alleate, fucilavano a piccoli gruppi tutti coloro che, per le loro condizioni, potevano ritardare la marcia. A volte, nella fretta, la decimazione avveniva a caso, senz'alcun criterio apparente. Un giorno tocca a un giovane italiano.

"La S.S. chiama ancora: "Du komme hier!" E' un altro italiano a uscire. Uno studente di Bologna. Lo conosco, lo guardo e vedo che la sua faccia è diventata rossa. L'ho guardato attentamente, quel sorprendente rossore l'avrò sempre negli occhi. Ha l'aria confusa, e non sa che fare delle sue mani... E' diventato rosso appena la S.S. gli ha detto: "Du komme hier!" Si è guardato intorno prima di arrossire, ma era proprio lui che volevano e allora è diventato rosso quando non ha avuto più dubbi. La S.S. cercava un uomo, uno qualsiasi da far morire, aveva «scelto» lui. Non si è chiesto perché questo e non un altro. E nemmeno l'italiano si è chiesto «perché io e non un altro»..." (Antelme, p. 226).

E' difficile dimenticare il rossore dell'anonimo studente di Bologna, morto durante le marce, solo, nell'ultimo istante, sul margine della strada col suo assassino. E, certo, l'intimità che si prova di fronte al proprio sconosciuto assassino è l'intimità più estrema, che può, come tale, provocare vergogna. Ma, qualunque sia la causa di quel rossore, certo egli non si vergogna per essere sopravvissuto. Piuttosto, secondo ogni apparenza, egli si vergogna di dover morire, di essere stato scelto a vanvera, lui e non un altro, per essere ucciso. Questo è il solo senso che può avere, nei campi, l'espressione «morire al posto di un altro»: che tutti muoiono e vivono al posto di un altro, senza ragione né senso, che il campo è il luogo in cui nessuno può veramente morire o sopravvivere al proprio posto. Auschwitz ha significato anche questo: che l'uomo, morendo, non può trovare alla sua morte altro senso che quel rossore, che quella vergogna.

In ogni caso, lo studente non si vergogna per essere sopravvissuto. Al contrario, a sopravvivergli è la vergogna. Anche qui Kafka era stato buon profeta. Alla fine del "Processo", nel momento in cui Josef K. sta per morire «come un cane» e il coltello del carnefice gli gira due volte nel cuore, si produce in lui qualcosa come una vergogna, «era come se la vergogna dovesse sopravvivergli». Di che cosa si vergogna Josef K.? Perché lo studente di Bologna arrossisce? E' come se quel rossore e sulle guance tradisse che, per un istante, un limite è stato sfiorato, qualcosa come una nuova materia etica è stata, nel vivente, toccata. Certo non si tratta di un fatto di cui egli potrebbe testimoniare altrimenti, che avrebbe potuto provarsi a esprimere a parole. Ma, in ogni caso, quel rossore è come un'apostrofe muta che vola attraverso gli anni per raggiungerci, testimonia per lui.

3.9. Della vergogna, Emmanuel Levinas ha tracciato nel 1935 uno scorcio esemplare. Secondo il filosofo, la vergogna non deriva, come nella dottrina dei moralisti, dalla coscienza di un'imperfezione o di una manchevolezza del nostro essere, da cui prendiamo le distanze. Al contrario, essa si fonda sull'impossibilità del nostro essere di desolidalizzarsi da sé, sulla sua assoluta incapacità a rompere con se stesso. Se, nella nudità, proviamo vergogna è perché non possiamo nascondere ciò che vorremmo sottrarre allo sguardo, perché all'impulso infrenabile di fuggire da sé, fa riscontro un'altrettanta certa impossibilità di evasione. Come nel bisogno corporeo e nella nausea - che Levinas affianca alla vergogna in una stessa diagnosi - facciamo esperienza della nostra rivoltante e, tuttavia, insopprimibile presenza a noi stessi, così, nella vergogna, siamo rimessi a qualcosa da cui non possiamo ad alcun costo disdirci.

"Ciò che appare nella vergogna è dunque precisamente il fatto di essere inchiodati a se stessi, l'impossibilità radicale di fuggirci per nasconderci a noi stessi, la presenza irrimediabile dell'io a se stesso. La nudità è vergognosa quando è la patenza del nostro essere, della sua intimità ultima. E quella del nostro corpo non è la nudità di una cosa materiale antitetica allo spirito, ma la nudità del nostro essere totale in tutta la sua pienezza e solidità, della sua espressione più brutale di cui non possiamo non prendere atto. Il fischietto che Charlie Chaplin ingoia in "Luci della città" fa apparire lo scandalo della presenza brutale del suo essere; è come

un registratore che permette di mettere a nudo le manifestazioni discrete di un a presenza che il leggendario vestito di Charlot dissimula del resto appena... E ' la nostra intimità, cioè la nostra presenza a noi stessi che è vergognosa. Essa non svela il nostro nulla, ma la totalità della nostra esistenza... Ciò che la vergogna scopre, è l'essere che si scopre" (Levinas, p.p. 86 seg.).

Proviamo a proseguire l'analisi di Levinas. Vergognarsi significa: essere consegnati a un inassumibile. Ma questo inassumibile non è qualcosa di esterno, bensì proviene dalla nostra stessa intimità, è ciò che vi è in noi di più intimo (ad esempio, la nostra stessa vita fisiologica). L'io è, cioè, qui scavalcato e superato dalla sua stessa passività, dalla sua sensibilità più propria; e, tuttavia, questo essere espropriato e desoggettivato è anche un'estrema e irriducibile presenza dell'io a se stesso.

Come se la nostra coscienza franasse e sfuggisse da ogni parte e, nello stesso tempo, fosse convocata da un decreto irrecusabile ad assistere senza scampo al proprio sfacelo, al non esser mio di ciò che mi è assolutamente proprio. Nella vergogna, il soggetto non ha, cioè, altro contenuto che la propria desoggettivazione, diventa testimone del proprio dissesto, del proprio perdersi come soggetto. Questo doppio movimento, insieme di soggettivazione e di desoggettivazione, è la vergogna.

3.10. Nel corso del semestre invernale 1942-43, dedicato a Parmenide, della vergogna si era occupato anche Heidegger - più esattamente del corrispondente termine greco "aidòs", che egli definisce «una parola fondamentale dell'autentica greicità» (Heidegger 2, p. 110). Secondo il filosofo, la vergogna è qualcosa di più di «un sentimento che l'uomo ha» (ibid.); essa è, piuttosto, la tonalità emotiva che traversa e determina il suo intero essere. La vergogna è, cioè, una specie di sentimento ontologico, che ha il suo luogo proprio nell'incontro fra l'uomo e l'essere; si tratta così poco di un fenomeno psicologico, che Heidegger può scrivere che «l'essere stesso porta con sé la vergogna, la vergogna di essere» (p. 111).

Per sottolineare questo carattere ontologico della vergogna - il fatto che, nella vergogna, ci troviamo esposti di fronte a un essere che esso stesso si vergogna - Heidegger invita a comprenderla a partire dal ribrezzo ("Abscheu"). Curiosamente, il rimando resta, però, senza seguito, come se fosse immediatamente evidente, il che non è affatto. Per fortuna, del ribrezzo possediamo un'analisi tanto breve quanto pertinente in un aforisma di "Strada a senso unico". Secondo Benjamin, la sensazione dominante nel ribrezzo è la paura di essere riconosciuti da ciò di cui proviamo schifo. «Quel che rabbrivisce nel profondo dell'animo è l'oscura coscienza che in lui vive qualcosa di così poco estraneo all'animale ripugnante da riuscire riconoscibile a questo» (Benjamin, p. 11). Ciò significa che chi prova ribrezzo si è in qualche modo riconosciuto nell'oggetto della sua repulsione, e teme di essere riconosciuto a sua volta. L'uomo che prova ribrezzo si riconosce in un'alterità inassumibile - cioè si soggettiva in un'assoluta desoggettivazione.

E' una reciprocità di questo genere che ritroviamo nell'analisi che, più o meno negli stessi anni, Kerényi dedica all'"aidòs" nel suo libro su "La religione antica". Secondo il mitologo ungherese, l'"aidòs", la vergogna, è, insieme, passività e attività, essere guardato e guardare.

"Nel fenomeno dell'"aidòs", situazione fondamentale dell'esperienza religiosa dei greci, si uniscono reciprocamente visione attiva e visione passiva, l'uomo che guarda ed è guardato, mondo guardato e che guarda - dove il vedere significa anche penetrare... l'Elleno non è solo «nato per vedere», «chiamato a guardare», la forma della sua esistenza è l'esser guardato" (Kerényi, p. 88).

In questa reciprocità di visione attiva e passiva, l'"aidòs" è qualcosa come l'esperienza di assistere al proprio esser visto e di essere preso a testimone da ciò che si guarda. Come Ettore davanti al seno denudato della madre («Ettore, figlio mio, prova "aidòs" davanti a questo!»), chi prova vergogna è sopraffatto dal suo stesso essere soggetto della visione, deve rispondere per ciò che gli toglie la parola. Possiamo allora avanzare una prima, provvisoria definizione della vergogna. Essa

è nulla di meno che il sentimento fondamentale dell'esser soggetto, nei due sensi - almeno in apparenza - opposti di questo termine: essere assoggettato e essere sovrano. Essa è ciò che si produce nell'assoluta concomitanza fra una soggettivazione e una desoggettivazione, fra un perdersi e un possedersi, fra una servitù e una sovranità.

3.11. Esiste un ambito particolare in cui questo carattere paradossale della vergogna è preso consapevolmente a oggetto per essere trasformato in piacere - in cui, cioè, la vergogna è portata, per così dire, al di là di sé stessa. Si tratta del sado-masochismo. Poiché qui un soggetto passivo - il masochista - si appassiona a tal punto alla propria passività che infinitamente lo supera, da abdicare alla sua condizione di soggetto e assoggettarsi integralmente a un altro soggetto - il sadico. Di qui la cerimoniale panoplia dei lacci, dei contratti, dei metalli, delle guaine, delle suture, delle costrizioni di ogni genere attraverso cui il soggetto masochista cerca invano di contenere e fissare ironicamente quella passività inassumibile che lo eccede deliziosamente da ogni parte. Solo perché la sofferenza propria del masochista è innanzi tutto quella di non poter assumere la propria ricettività, il suo dolore può rovesciarsi immediatamente in voluttà. Ma ciò che costituisce la sottigliezza della strategia masochista, quasi la sua sarcastica profondità, è che egli può riuscire a godere di ciò che lo eccede solo a patto di trovare fuori di sé un punto di assunzione della propria passività, del proprio inassumibile piacere. Questo punto esterno è il soggetto sadico, è il padrone. Il sado-masochismo si presenta, cioè, come un sistema bipolare, in cui una passibilità infinita - il masochista - incontra un altrettanto infinita impassibilità (il sadico) e soggettivazione e desoggettivazione circolano incessantemente tra i due poli senza appartenere propriamente a nessuno. L'indeterminazione non investe però soltanto i soggetti del potere, ma anche quelli del sapere. La dialettica tra padrone e schiavo non è qui, infatti, il risultato di una lotta per la vita e per la morte, ma di una «disciplina» infinita, di un minuzioso e interminabile processo di insegnamento e di apprendistato, in cui i due soggetti finiscono con lo scambiarsi le parti. Come il soggetto masochista non può, infatti, assumere il suo piacere se non nel padrone, così il soggetto sadico non può riconoscersi tale, non può assumere il suo impassibile sapere se non trasmettendolo allo schiavo attraverso un'istruzione e una punizione infinita. Ma, poiché per definizione il soggetto masochista gode del suo crudele tirocinio, ciò che doveva servire a trasmettere un sapere - la punizione - serve invece a trasmettere un piacere e disciplina e apprendistato, maestro e allievo, padrone e schiavo si confondono senza rimedio. Questa indiscernibilità di disciplina e godimento, in cui i due soggetti per un istante coincidono, è, appunto, la vergogna, che il maestro indignato non cessa di ricordare al suo umoristico allievo: «Dì, non ti vergogni?». Cioè: «Non ti rendi conto di essere il soggetto della tua stessa desoggettivazione?»

3.12. Non sorprende che un perfetto equivalente della vergogna si trovi proprio in quella struttura originaria della soggettività che, nella filosofia moderna, si chiama "autoaffezione" e che, da Kant in poi, si suole identificare col tempo. Ciò che definisce il tempo - in quanto esso è la forma del senso interno, cioè della «nostra intuizione di noi stessi e del nostro stato interiore» (Kant, p. 77) - è, secondo Kant, che, in esso, «l'intelletto... esercita sul soggetto passivo, di cui è facoltà, un'azione da cui a buon diritto diciamo che il senso interno è affetto» (p. 146) e che, perciò, nel tempo «noi intuiamo noi stessi soltanto come veniamo internamente affetti da noi stessi» (p. 148). Una prova evidente di questa automodificazione implicita nella nostra intuizione di noi stessi è, per Kant, il fatto che noi non possiamo pensare il tempo, senza tirare nell'immaginazione una linea retta, che è, per così dire, la traccia immediata del gesto autoaffettivo. In questo senso il tempo è autoaffezione; ma, precisamente per questo, Kant può parlare qui di un vero e proprio «paradosso», che consiste nel fatto che noi «dovremmo comportarci rispetto a noi stessi come passivi» ("wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten mussten") (ibid.).

Come dobbiamo intendere questo paradosso? Che cosa significa essere passivi rispetto a se stessi? E' chiaro che passività non significa semplicemente ricettività, il mero fatto di essere affetti da un principio attivo esterno. Poiché qui tutto avviene all'interno del soggetto, attività e passività devono coincidere e il soggetto passivo deve essere attivo rispetto alla propria stessa passività, deve comportarsi ("verhalten") «contro» se stesso ("gegen uns selbst") come passivo. Se definiamo semplicemente ricettiva la pellicola fotografica che viene impressionata dalla luce o la morbida cera su cui s'imprime l'immagine del sigillo, diremo allora passivo soltanto ciò che, per così dire, sente attivamente il suo essere passivo, "è affetto dalla sua stessa ricettività". La passività - in quanto autoaffezione - è, cioè, una ricettività alla seconda potenza, che patisce se stessa, si appassiona alla propria passività.

Commentando queste pagine kantiane, Heidegger definisce il tempo come «affezione pura di sé», che ha la forma singolare di un «muovere da sé verso...» che è, insieme, un «guardare indietro». Solo in questo gesto complicato, in questo guardare a sé nel proprio allontanarsi da sé, qualcosa come un «se stesso» può costituirsi:

"Il tempo non è un'affezione attiva che colpisce un se stesso già disponibile; come autoaffezione pura, esso forma l'essenza stessa di ciò che si può definire un riguardare se stessi in generale... Ma il se stesso, che qualcosa può riguardare come tale, è, per essenza, il soggetto finito. Il tempo, nella sua qualità di autoaffezione pura, forma la struttura essenziale della soggettività. Solo sulla base di questa ipseità, l'essere finito può essere quello che dev'essere: assegnato alla ricezione" (Heidegger 3, p. 249).

Qui l'analogia con la vergogna - che abbiamo definito come l'essere consegnati a una passività inassumibile - emerge alla luce, e la vergogna si presenta anzi come la tonalità emotiva più propria della soggettività. Poiché non vi è certo nulla di vergognoso in un essere umano che subisce suo malgrado una violenza sessuale; ma se e gli prende piacere al suo subir violenza, se si appassiona alla sua passività - se si produce, cioè, un'autoaffezione - allora soltanto si può parlare di vergogna. Per questo i greci separavano nettamente, nel rapporto omosessuale, il soggetto attivo (l'"erastes") dal soggetto passivo (l'"eromenos") ed esigevano, per l'eticità del rapporto, che l'"eromenos" non provasse piacere. La passività, come forma della soggettività, è, cioè, costitutivamente scissa in un polo puramente ricettivo (il mascolino) e in un polo attivamente passivo (il testimone), ma in modo tale che questa scissione non esce mai da se stessa, non separa mai del tutto i due poli, ha sempre, al contrario, la forma di un'"intimità", del consegnar sé a una passività, di un far-si passivo, in cui i due termini insieme si distinguono e si confondono.

Nel "Compendium grammatices lingua hebraeae", Spinoza esemplifica il concetto di causa immanente - cioè di un'azione in cui agente e paziente sono una sola e stessa persona - con le categorie verbali ebraiche del riflessivo attivo e del nome infinitivo.

"Poiché spesso avviene - egli scrive a proposito di quest'ultimo - che l'agente e il paziente siano una sola e stessa persona, fu necessario per gli ebrei formare una nuova e settima specie d'infinito, con la quale essi potessero esprimere l'azione riferita insieme all'agente e al paziente, e che avesse, cioè, insieme la forma dell'attivo e del passivo... Fu dunque necessario inventare un'altra specie d'infinito, che esprimesse l'azione riferita all'agente come causa immanente... la quale, come abbiamo detto, significa «visitare se stesso» ovvero «costituire sé visitante o, infine, mostrar sé visitante» (constituere se visitantem, vel denique praebere se visitantem)" (Spinoza, p. 361).

Per spiegare il senso di queste forme verbali, la semplice - anche se, nel caso specifico, non triviale - forma riflessiva «visitare sé» non sembra sufficiente a Spinoza, ed egli è costretto a formare il singolare sintagma «constituir sé visitante» o «mostrar sé visitante» (con altrettanta ragione, avrebbe potuto scrivere «constituire o mostrare sé visitato»). Come, nel linguaggio comune, per definire una persona che prende

piacere nel subire qualcosa (o è comunque complice di questo subire), si dice che egli «si fa fare» qualcosa (e non semplicemente che qualcosa gli viene fatto), così il coincidere di agente e paziente in un soggetto non ha la forma di un'identità inerte, ma di un movimento complesso di autoaffezione, in cui il soggetto costituisce - o mostra - se stesso come passivo (o attivo), in modo che attività e passività non possono mai essere separate, si mostrano come distinte nel loro impossibile coincidere in un "sé". Il "sé" è ciò che si produce come resto nel doppio movimento - attivo e passivo - dell'autoaffezione. Per questo la soggettività ha costitutivamente la forma di una soggettivazione e di una desoggettivazione, per questo essa è, nel suo intimo, vergogna. Il rossore è quel resto che, in ogni soggettivazione, tradisce una desoggettivazione, e, in ogni desoggettivazione, testimonia di un soggetto.

3.13. Della desoggettivazione come esperienza vergognosa e, tuttavia, inevitabile, esiste un documento eccezionale. È la lettera inviata da Keats a John Woodhouse il 27 ottobre 1818. La «confessione vergognosa» di cui è questione nella lettera riguarda lo stesso soggetto poetico, il suo incessante mancare a se stesso per consistere unicamente nell'alienazione e nell'inesistenza. Le tesi che la lettera enuncia in forma di paradossi sono note:

- 1) "L'io poetico non è un io, non è identico a sé": «Quanto al carattere poetico stesso (intendo quella specie di cui, se sono qualcosa, io sono membro), esso non è se stesso - non ha sé - è ogni cosa e nulla - non ha carattere (it is not itself - it has no self - it is every thing and nothing - it has no character)» (Keats, p. 227).
- 2) "Il poeta è la cosa più impoetica", perché è sempre altro da sé, è sempre in luogo di un altro corpo: «Il poeta è la cosa più impoetica che esista; perché non ha identità - è continuamente in luogo di - e riempiendo qualche altro corpo (he is continually in for - and filling some other body...)» (p. 228).
- 3) "L'enunciato «io sono un poeta» non è un enunciato", ma una contraddizione in termini, che implica l'impossibilità di essere poeta: «Se dunque non ha sé, e se io sono un poeta, cosa c'è di strano se dico che non scriverò più?» (ibid.).
- 4) "L'esperienza poetica è l'esperienza vergognosa di una desoggettivazione", di una deresponsabilizzazione integrale e senza ritegno, che coinvolge ogni atto di parola e situa il sedicente poeta in un rango persino più basso della stanza dei bambini:

"È una cosa vergognosa da confessare (It is a wretched thing to confess); ma è la pura realtà che non una sola parola che io pronuncio può essere presa con certezza come un'opinione che nasce dalla mia identica natura - e come potrebbe, dal momento che io non ho una natura? Quando mi trovo in una stanza con altre persone, se e non sto speculando su creazioni del mio proprio cervello, allora non è il mio io a far ritorno a se stesso: ma l'identità di ciascuno dei presenti comincia a premere su di me in modo tale, che in poco tempo mi trovo annientato - e non solo fra adulti; sarebbe lo stesso anche nella stanza dei bambini..." (ibid.).

Ma l'ultimo paradosso è che ciò che, nella lettera, segue immediatamente alla confessione, non sono silenzio e rinuncia, ma la promessa di una scrittura assoluta e indefettibile, decisa a distruggersi e a rinnovarsi giorno dopo giorno, quasi che la vergognosa desoggettivazione implicita nell'atto di parola contenesse una segreta bellezza e non potesse che spingere il poeta a testimoniare incessantemente della propria alienazione:

"...Cercherò di raggiungere nella poesia un vertice tanto alto quanto il nerbo che mi è stato concesso riuscirà a sopportare... Sono certo di dover scrivere... anche se la fatica delle mie notti dovesse essere bruciata ogni mattina e nessun occhio brillare su di essa. Ma forse anche ora non sto parlando da me stesso: piuttosto da qualche personaggio nella cui anima ora vivo..." (p.p. 228 seg.)

3.14. Che l'atto di creazione poetica, anzi, forse, ogni atto di parola, implichi

i qualcosa come una desoggettivazione, è patrimonio comune della nostra tradizione letteraria («musa» è il nome che da sempre i poeti hanno dato a questa desoggettivazione).

"Un Io senza garanzie! - scrive Ingeborg Bachmann in una delle sue lezioni francofortesi - Che cos'è l'io, infatti, che cosa potrebbe essere? Un astro di cui posizione e orbita non sono mai state del tutto individuate e il cui nucleo è composto di sostanze ancora sconosciute. Potrebbe essere questo: miriadi di particelle che formano un «io», ma, al tempo stesso, l'io potrebbe essere un nulla, l'ipostasi di una forma pura, qualcosa di simile a una sostanza sognata" (Bachmann, p. 58).

Poeti, secondo la Bachmann, sono appunto coloro che «hanno fatto dell'io il terreno dei loro esperimenti, ovvero hanno fatto di se stessi il terreno sperimentale dell'io». Per questo essi «rischiano in continuazione di uscire di senno» (ibid.), di non sapere quello che dicono.

Ma l'idea di un'esperienza integralmente desoggettivata dell'atto di parola non è estranea nemmeno alla tradizione religiosa. Molti secoli prima di essere programmaticamente ripresa da Rimbaud nella lettera a Paul Demeny ("car je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute"), un'esperienza del genere era stata, infatti, registrata come pratica corrente di una comunità messianica nella prima lettera di Paolo ai Corinzi. Il «parlare in lingua» ("lalein glosse"), di cui è questione nella lettera, si riferisce a un evento di parola - la glossolalia - in cui il parlante parla senza sapere ciò che dice («nessuno infatti intende, ma in spirito proferisce misteri»: "1 Corinzi" 14.2). Ciò significa, però, che il principio stesso della parola diventa qui qualcosa di alieno e di «barbaro»: «Se non conoscerò il valore semantico della voce, sarò a chi parla un barbaro e colui che parla in me sarà un barbaro» (14.11) - cioè, secondo il significato proprio del termine "barbaros", un essere non dotato di "logos", uno straniero che non sa veramente intendere e parlare. La glossolalia presenta, cioè, l'aporia di un'assoluta desoggettivazione e «barbarizzazione» dell'evento di linguaggio, in cui il soggetto parlante cede il posto a un altro, fanciullino, angelo o barbaro, che parla «all'aria» e «senza frutto». Ed è significativo che Paolo, pur non respingendo del tutto la pratica glossolalica dei Corinzi, li metta in guardia contro la regressione puerile che essa implica e li inviti a sforzarsi di interpretare ciò che dicono:

"Se la tromba non dà un suono chiaro - è qui che Rimbaud innesterà la sua difesa dei Corinzi: "si le cuivre s'éveille clairon..." - chi si preparerà alla battaglia?... Così anche voi, se, attraverso la lingua, non darete un discorso ben significativo, come sarà conosciuto ciò che viene detto? Sarà come se parlaste all'aria ... Per questo chi parla in glossa preghi di poter interpretare, perché se prego in glossa, il mio spirito prega, ma il mio intelletto è senza frutto ... Fratelli, non diventate infanti rispetto al giudizio..." (14,8-20).

3.15. L'esperienza glossolalica non fa che radicalizzare un'esperienza desoggettivante implicita nel più semplice atto di parola. Uno dei principi acquisiti dalla linguistica moderna è che la lingua e il discorso in atto sono due realtà assolutamente scisse, fra le quali non esistono né transizione né comunicazione. Già Saussure aveva osservato che se, nella lingua, sta pronta una serie di segni (ad esempio, «bue, lago, cielo, rosso, triste, cinque, fendere, vedere»), nulla, in essa, permette tuttavia di prevedere e comprendere in che modo e in virtù di quali operazioni questi segni saranno messi in funzione per formare il discorso. «La serie di queste parole, per ricca che sia attraverso le idee che evoca, non indicherà mai a un individuo umano che un altro individuo, pronunciandole, voglia significargli qualcosa». «Il mondo del segno - aggiungeva qualche decennio dopo Benveniste, riprendendo e svolgendo l'antinomia saussuriana - è chiuso. Dal segno alla frase non c'è transizione, né per sintagmazione né in altro modo. Uno iato li separa» (Benveniste 2, p. 65).

D'altra parte, ogni lingua dispone di una serie di segni (che i linguisti chiamano "shifters" o indicatori dell'enunciazione, fra i quali, in particolare, i pro

nomi «io, tu, questo», gli avverbi «qui, ora eccetera») destinati a permettere all'individuo di appropriarsi della lingua per metterla in funzione. Carattere comune di tutti questi segni è che essi non possiedono, come le altre parole, un significato lessicale, definibile in termini reali, ma possono identificare il loro senso solo attraverso un rimando all'istanza di discorso che li contiene.

"Qual è - chiede Benveniste - la realtà a cui si riferiscono io e tu? Unicamente una «realtà di discorso», che è qualcosa di molto singolare. Io può essere definito soltanto in termini di «locuzione» e non in termini oggettivi, come avviene per un segno nominale. Io significa «la persona che enuncia la presente istanza di discorso contenente io»" (Benveniste 1, p. 252).

L'enunciazione non si riferisce, cioè, al "testo" dell'enunciato, ma al suo "aver luogo" e l'individuo può mettere in funzione la lingua solo a patto di identificarsi nell'evento stesso del dire e non in ciò che, in esso, viene detto. Ma che significa, allora, «appropriarsi della lingua»? Com'è possibile, in queste condizioni, la presa di parola?

Il passaggio dalla lingua al discorso è, a ben guardare, un atto paradossale, che implica, nello stesso tempo, una soggettivazione e una desoggettivazione. Da una parte, l'individuo psicosomatico deve integralmente abolirsi e desoggettivarsi in quanto individuo reale per diventare il soggetto dell'enunciazione e identificarsi nel puro "shifter" «io», assolutamente privo di ogni sostanzialità e di ogni contenuto che non sia il mero riferimento all'istanza di discorso. Ma, una volta spogliatosi di ogni realtà extralinguistica e costituitosi come soggetto dell'enunciazione, egli scopre che non è tanto a una possibilità di parola che ha avuto accesso, quanto a una impossibilità di parlare - o, piuttosto, a un esser sempre già anticipato da una potenza glossolalica su cui non ha né controllo né presa. Appropriandosi della strumentazione formale dell'enunciazione, egli si è, infatti, introdotto in una lingua da cui, per definizione, nulla permette di passare al discorso; e, tuttavia, dicendo: «lo, tu, questo, ora...», egli si è espropriato di ogni realtà referenziale, per lasciarsi definire unicamente dalla relazione pura e vuota all'istanza di discorso. "Il soggetto dell'enunciazione consiste integralmente nel discorso e del discorso, ma, proprio per questo, in esso, non può dire nulla, non può parlare".

«Io parlo» è, dunque, un enunciato altrettanto contraddittorio che «io sono un poeta» secondo Keats. Poiché non soltanto io, rispetto all'individuo che gli presta la voce, è sempre già "altro"; ma nemmeno ha senso dire, di questo "io-altro", che egli parla, perché - in quanto si sostiene unicamente nel puro evento di linguaggio indipendentemente da ogni significato - egli è piuttosto nell'impossibilità di parlare, di dire qualcosa. Nel presente assoluto dell'istanza di discorso, soggettivazione e desoggettivazione coincidono in ogni punto e tanto l'individuo in carne e ossa quanto il soggetto dell'enunciazione tacciono perfettamente. Il che si può anche esprimere dicendo che a parlare è non l'individuo, ma la lingua - ma questo non significa altro se non che un'impossibilità di parlare è venuta - non si sa come - alla parola.

Non è sorprendente, allora, che, di fronte a questa intima estraneazione implicita nell'atto di parola, i poeti provino qualcosa come una responsabilità e una vergogna. Per questo Dante, nella "Vita nuova", intimava al poeta, sotto pena di «grand e vergogna», di saper «aprire per prosa» le ragioni della sua poesia; ed è difficile dimenticare le parole con cui Rimbaud evocava molti anni dopo la sua trascorsa stagione poetica: «Non potevo continuare, sarei diventato pazzo e poi... era male».

3.16. Nella poesia del Novecento, il documento forse più impressionante di una desoggettivazione - del trasformarsi del poeta in un puro «terreno di sperimentazione» dell'io - e delle sue possibili implicazioni etiche, è la lettera di Pessoa sugli eteronimi. Rispondendo il 13 gennaio 1935 all'amico Adolfo Casais Monteiro, che gli chiede l'origine dei suoi molti eteronimi, egli comincia col presentarli come «una tendenza organica e costante alla depersonalizzazione»:

"All'origine dei miei eteronimi sta il profondo tratto isterico che è in me. Non so se sono semplicemente isterico, ovvero più propriamente, istero-nevrastenico. Proponendo per la seconda ipotesi, perché vi sono in me fenomeni di abulia che l'isteria in senso proprio non registra fra i suoi sintomi. Comunque sia, l'origine mentale dei miei eteronimi è la mia tendenza organica e costante alla depersonalizzazione e alla simulazione. Questi fenomeni - per fortuna mia e degli altri - si mentalizzano in me; voglio dire che non si manifestano nella mia vita pratica esterna e nel contatto con gli altri; esplodono dentro di me e lì vivo da solo con me stesso... Mi avviene un detto di spirito, assolutamente alieno, per un motivo o per un altro, da ciò che sono, o che suppongo di essere. Lo proferisco immediatamente, spontaneamente, come se fosse di un qualche mio amico, il cui nome invento, la cui storia prende forma, e la cui figura - volto, statura, vestito e gesto - immediatamente mi vedo davanti. In questo modo ho modellato e propagato vari amici e conoscenti che non sono mai esistiti, ma che ancora oggi, a più di trent'anni di distanza, odo, sento, vedo. Ripeto: odo, sento, vedo... E provo nostalgia di essi" (Pessoa, p.p. 226 seg.).

Segue il resoconto dell'improvvisa personalizzazione - l'8 marzo 1914 - di uno dei più memorabili fra gli eteronimi, Alberto Caeiro, che doveva diventare il suo maestro (o, meglio, il maestro di un altro eteronimo, Alvaro Do Campos):

"Mi avvicinai a un comò alto e, dopo aver preso qualche foglio di carta, cominciai a scrivere, di colpo, come scrivo ogni volta che mi riesce. Scrissi di seguito più di trenta poesie, in una specie di estasi la cui natura non riuscirei a definire. Fu il giorno trionfale della mia vita, e mai potrà esservene un altro uguale. Cominciai col titolo, 'O Guardador de Rebanhos'. Ciò che seguì, fu l'apparizione in me di qualcuno, a cui diedi subito il nome Alberto Caeiro. Mi scusi l'assurdità della frase: apparve in me il mio maestro. Fu questa la sensazione che ebbi immediatamente. E, nell'istante stesso in cui ebbi terminato di scrivere le trenta e più poesie, presi immediatamente altra carta e scrissi altrettanto di seguito le sei poesie che costituiscono la "Chuva Obliqua", di Fernando Pessoa. Immediatamente e totalmente... Fu il ritorno da Fernando Pessoa-Alberto Caeiro a Fernando Pessoa da solo. Più precisamente: fu la reazione di Fernando Pessoa alla sua inesistenza come Alberto Caeiro" (p. 228).

Si analizzi quest'incomparabile fenomenologia della depersonalizzazione eteronimica. Non soltanto ogni nuova soggettivazione (il sorgere di Alberto Caeiro) implica una desoggettivazione (la spersonalizzazione di Fernando Pessoa, che si assoggetta al suo maestro); ma, altrettanto immediatamente, ogni desoggettivazione implica una risoggettivazione - il ritorno da Fernando Pessoa, che reagisce alla sua inesistenza, cioè alla sua spersonalizzazione in Alberto Caeiro. Tutto avviene come se l'esperienza poetica costituisse un processo complesso, che chiama in causa almeno tre soggetti - o, piuttosto, tre diverse soggettivazioni-desoggettivazioni, perché di un soggetto in senso proprio non è più possibile parlare. Vi è, innanzi tutto, l'individuo psicosomatico Fernando Pessoa, che l'8 marzo 1914 si avvicina al comò per scrivere. Rispetto a questo soggetto, l'atto poetico non può che implicare una desoggettivazione radicale, che coincide con la soggettivazione di Alberto Caeiro. Ma una nuova coscienza poetica, qualcosa come un vero e proprio "ethos" della poesia, comincia soltanto quando Fernando Pessoa - che è sopravvissuto alla sua spersonalizzazione e fa ritorno a un se stesso che è, e insieme non è più, il primo soggetto - comprende che deve reagire alla sua inesistenza come Alberto Caeiro, "che deve rispondere della sua desoggettivazione".

3.17. Rileggiamo ora la fenomenologia della testimonianza in Primo Levi, la dialettica impossibile fra il superstite e il musulmano, lo pseudotestimone e il «testimone integrale», l'uomo e il non-uomo. La testimonianza si presenta qui come un processo che coinvolge almeno due soggetti: il primo, il superstite, che può parlare ma che non ha nulla d'interessante da dire, e il secondo, colui che «ha visto la Gorgona», che «ha toccato il fondo», e ha, perciò, molto da dire, ma non può parlare. Chi

dei due testimonianze? "Chi è il soggetto della testimonianza?" Si direbbe, in apparenza, che sia l'uomo - il superstite - a testimoniare del non-uomo, del musulmano. Ma se il superstite testimonia "per" il musulmano - nel senso tecnico di «per conto di» o «per delega» («parliamo noi in loro vece, per delega»), all'ora, in qualche modo, secondo il principio giuridico per cui gli atti del delegato si imputano al delegante, è il musulmano a testimoniare. Ma ciò significa che colui che veramente testimonia nell'uomo è il non-uomo, che, cioè, l'uomo non è che il mandatario del non-uomo, colui che gli presta la voce. O, piuttosto, che non vi è un titolare della testimonianza, che parlare, testimoniare significa entrare in un movimento vertiginoso, in cui qualcosa va a fondo, si desoggettiva integralmente e si ammutolisce, e qualcosa si soggettiva e parla senza avere - in proprio - nulla da dire («racconto di cose... non sperimentate in proprio»). Dove, cioè, colui che è senza parole fa parlare il parlante e colui che parla porta nella sua stessa parola l'impossibilità di parlare, in modo che il muto e il parlante, il non-uomo e l'uomo entrano - nella testimonianza - in una zona d'indistinzione in cui è impossibile assegnare la posizione di soggetto, identificare la «sostanza sognata» dell'io e, con essa, il vero testimone.

Ciò si può anche esprimere dicendo che "soggetto della testimonianza è quello che testimonia di una desoggettivazione"; a patto, però, di non dimenticare che «testimoniare e di una desoggettivazione» può solo significare che non vi è, in senso proprio, un soggetto della testimonianza («lo ripeto, non siamo noi... i testimoni veri»), che ogni testimonianza è un processo o un campo di forze incessantemente percorso da correnti di soggettivazione e di desoggettivazione.

Si misura qui l'insufficienza delle due tesi contrapposte che dividono l'opinione e a proposito di Auschwitz: quella del discorso umanista, che afferma: «Tutti gli uomini sono umani» e quella antiumanista, che vuole che «solo alcuni uomini sono umani». Ciò che la testimonianza dice è qualcosa d'interamente diverso, che si potrebbe formulare nella tesi: «Gli uomini sono uomini in quanto non sono umani» - o, più precisamente: «Gli uomini sono uomini in quanto testimoniano del non-uomo».

3.18. Sia il vivente singolare - l'infante. Che cosa avviene in lui e per lui nel momento in cui dice io, diventa parlante? L'io, la soggettività cui egli accede è - l'abbiamo visto - una realtà puramente discorsiva, che non rimanda né a un concetto né a un individuo reale. Quest'io che, come unità che trascende la molteplice totalità dei vissuti, garantisce la permanenza di ciò che chiamiamo coscienza, non è che l'affiorare nell'essere di una proprietà esclusivamente linguistica. Come scrive Benveniste, «è nell'istanza di discorso di cui io designa il locutore che questi si enuncia come soggetto. E' dunque vero alla lettera che il fondamento della soggettività è nell'esercizio della lingua» (Benveniste 1, p. 262). I linguisti hanno analizzato le conseguenze che l'insediamento della soggettività nel linguaggio esercita sulla struttura delle lingue. Restano, tuttavia, in gran parte da analizzare le conseguenze della soggettivazione sull'individuo vivente. E' grazie a questa inaudita presenza a se stesso come io, come locutore nell'istanza di discorso, che si produce nel vivente qualcosa come un centro unitario d'imputazione dei vissuti e degli atti, un punto fermo al di fuori dell'oceano in movimento delle sensazioni e degli stati psichici, a cui essi possono integralmente riferirsi come al loro titolare. E Benveniste ha mostrato come proprio attraverso la presenza a sé e al mondo che l'atto di enunciazione rende possibile, si generi la temporalità umana e come, in generale, l'uomo non disponga di alcun altro modo per vivere l'«ora», che quello di realizzarlo attraverso l'inserzione del discorso nel mondo, di dire io, ora. Ma, proprio per questo, proprio perché non ha altra realtà che di discorso, l'«ora» - come prova ogni tentativo di afferrare l'istante presente - è segnato da una negatività irriducibile; proprio perché la coscienza non ha altra consistenza che di linguaggio, tutto ciò che la filosofia e la psicologia hanno creduto di scorgere non è che un'ombra della lingua, una «sostanza sognata». La soggettività, la coscienza, in cui la nostra cultura ha creduto di trovare il suo più fermo fondamento, si posano su quanto vi è al mondo di più fragile e precario: l'evento di parola; ma questo labile fondamento si riafferma - e torna a sprofondare - ogni volta che mettiamo in funzione la lingua per parlare, nella chiacchiera più frivola come nella p

arola data una volta per tutte a sé e agli altri.

Di più: il vivente che si è fatto assolutamente presente a se stesso nell'atto di enunciazione, nel dire io, respinge indietro in un passato senza fondo i suoi vissuti, non può più coincidere immediatamente con essi. L'istanza nel puro presente del discorso scinde irrimediabilmente la presenza a se stesse delle sensazioni e dei vissuti nel momento stesso in cui li riferisce a un centro d'imputazione unitario. Chi ha goduto della speciale presenza che si realizza nell'intima coscienza della voce enunciante, perde per sempre quell'intatta adesione all'Aperto che Rilke scorgeva nello sguardo dell'animale, per rivolgere ora all'interno i suoi occhi verso il non-luogo del linguaggio. Per questo la soggettivazione, il prodursi della coscienza nell'istanza del discorso, è spesso un trauma da cui gli uomini stentano a guarire; per questo il fragile testo della coscienza incessantemente si sfalda e cancella, mostrando alla luce lo scarto su cui si è costruito, la costitutiva desoggettivazione di ogni soggettivazione. (Non stupisce che proprio da un'analisi del significato del pronome "io" in Husserl, Derrida abbia potuto trarre la sua idea di un differimento infinito, di uno scarto originario - una scrittura - iscritto nella pura presenza della coscienza a se stessa).

Non sorprende, allora, che, quando qualcosa come una coscienza ("syneidesis", "synnoia") fa la sua comparsa nei tragici greci e nei poeti coevi, essa si presenti come l'iscrizione di una zona di non-conoscenza nel linguaggio e di mutismo nel sapere, che ha fin dall'inizio una connotazione etica e non logica. Così, nell'"Eunomia" di Solone, Dike ha la forma di un con-sapere silenzioso ("sigosa synoides") e, nei tragici, la coscienza può essere attribuita anche a un oggetto inanimato, che, per definizione, non può parlare: il letto insonne nell'"Elettra" e l'antrace roccioso nel "Filottete" (confer Agamben, p.p. 113 seg.). Quando un soggetto si affaccia per la prima volta nella forma di una coscienza, ciò avviene, cioè, segnando una sconnessione fra sapere e dire, come esperienza, in colui che sa, di una dolorosa impossibilità di dire e, in colui che parla, di un'altrettanto amara impossibilità di sapere.

3.19. Nel 1928 Ludwig Binswanger pubblicò uno studio dal titolo significativo "Funzione vitale e storia interna della vita". Ciò che, in queste pagine, si fa faticosamente strada attraverso l'innesto nella terminologia psichiatrica di un vocabolario fenomenologico ancora incerto, è l'idea di una eterogeneità fondamentale fra il piano delle funzioni vitali - tanto fisiche quanto psichiche - che si svolgono in un organismo e quello della coscienza personale, in cui i vissuti di un individuo si organizzano in una storia interiore unitaria. Alla vecchia distinzione fra lo psichico e il somatico, Binswanger sostituisce qui quella, per lui ben più decisiva, fra la «modalità funzionale dell'organismo psicosomatico da un lato e la storia interna della vita dall'altro», che gli consente di sfuggire felicemente alla confusione «insita nel termine psichico e ormai scientificamente intollerabile fra il concetto di funzione psichica e il contenuto spirituale dei vissuti psichici» (Binswanger, p. 46).

In uno scritto successivo (che Michel Foucault doveva commentare) questa dualità viene paragonata da Binswanger a quella fra il sogno e la veglia.

"Fintanto che sogna - egli scrive - l'uomo è... «funzione vitale» quando è desto, egli fa «storia della vita»... Ridurre sotto un denominatore comune i due membri della disgiunzione, funzione della vita e storia interna della vita, è impossibile, per quanto questo tentativo venga sempre di nuovo compiuto, perché la vita come funzione è una cosa diversa dalla vita come storia" (p. 96).

Binswanger si limita a constatare questa dualità e a suggerire allo psichiatra di tener conto di entrambi i punti di vista. Ma l'aporia che egli indica è assai più radicale, e tale da mettere in questione la stessa possibilità di identificare un terreno unitario per la coscienza. Si consideri, da una parte, il flusso continuo delle funzioni vitali: respirazione, circolazione del sangue, digestione, omeotermia - ma anche sensazione, movimento muscolare, irritazione eccetera - e, dall'altra, quello del linguaggio e dell'io cosciente, in cui i vissuti si organizzano

in una storia individuale. Esiste un punto in cui questi due flussi si articolano in unità, in cui il «sogno» della funzione vitale si salda alla «veglia» della coscienza personale? Dove e come può aver luogo l'introduzione di un soggetto nel flusso biologico? Nel punto in cui il locutore, dicendo "io", si produce come soggettività, avviene forse qualcosa come una coincidenza fra le due serie, per cui il soggetto parlante può assumere veramente come proprie le funzioni biologiche e il vivente identificarsi nell'io parlante e pensante? Nulla, nello svolgimento ciclico dei processi corporei come nella serie degli atti intenzionali della coscienza, sembra consentire una tale coincidenza. "Io" significa anzi precisamente lo scarto irriducibile fra funzioni vitali e storia interiore, fra il divenir parlante del vivente e il sentirsi vivente del parlante. Certo, le due serie scorrono l'una accanto all'altro e, per così dire, in assoluta intimità; ma "intimità" non è, appunto, il nome che diamo a una vicinanza che resta, insieme, distante, a una promiscuità che non diventa mai identità?

3.20. Lo psichiatra giapponese Kimura Bin, direttore dell'ospedale psichiatrico di Kyoto e traduttore di Binswanger, ha provato a svolgere l'analisi della temporalità di "Essere e tempo" in vista di una classificazione dei tipi fondamentali di malattia mentale. Egli si serve, a questo scopo, della formula latina "post festum" (letteralmente «dopo la festa»), che indica un passato irreparabile, un arrivare già sempre a cose fatte, a cui contrappone simmetricamente l'"ante festum" e l'"intra festum".

La temporalità del "post festum" è quella del malinconico, che vive il proprio io sempre nella forma di un «io già stato», di un passato irrecuperabilmente compiuto, rispetto al quale si può solo essere in debito. A questa esperienza del tempo corrisponde, in Heidegger, l'esser gettato del "Dasein", il suo trovarsi sempre già abbandonato in una situazione fattizia, oltre la quale non può mai risalire. Vi è, cioè, una sorta di «malinconia» costitutiva del "Dasein" umano, che è sempre in ritardo rispetto a se stesso, ha sempre già mancato la sua «festa».

La temporalità dell'"ante festum" corrisponde all'esperienza dello schizofrenico, in cui l'orientamento del tempo verso il passato, proprio del malinconico, inverta la sua direzione. Poiché, per lo schizofrenico, l'io non è mai un possesso certo, ma qualcosa che deve incessantemente essere guadagnato, egli vive il suo tempo nella forma dell'anticipazione.

"L'io che è in questione nella schizofrenia - scrive Kimura Bin - non è quello «già stato» e legato a un dovere, cioè l'io post-festum del malinconico, di cui si parla soltanto nella forma di un passato e di un debito... Il punto essenziale è qui, piuttosto, il problema della propria possibilità di essere se stesso, della certezza di poter diventare se stesso e, quindi, del rischio di poter essere alienato a se stesso" (p. 79).

Alla temporalità dello schizofrenico corrisponde, in "Essere e tempo", il primato dell'avvenire, nella forma del progetto e dell'anticipazione. Proprio perché la sua esperienza del tempo si temporalizza originalmente a partire dall'avvenire, il "Dasein" può essere definito da Heidegger come «l'ente per cui ne va, nel suo essere, del suo stesso essere» ed è, pertanto, «nel suo essere, già sempre in anticipo su se stesso». Ma, proprio per questo, il "Dasein" è costitutivamente schizofrenico, rischia sempre di mancarsi, di non essere presente alla propria «festa». Ci si potrebbe aspettare che la dimensione temporale dell'"intra festum" corrisponda al punto in cui, tra la perdita irreparabile di sé del malinconico e il mancare in anticipo alla propria festa dello schizofrenico, l'uomo accede finalmente a una piena presenza a se stesso, trova il suo "dies festus". Non è così. I due esempi che Kimura Bin fornisce per la temporalità "intra festum" non hanno nulla di festoso. Nel primo - la nevrosi ossessiva - l'aderenza al presente ha la forma di una reiterazione ossessiva dello stesso atto per procurarsi, per così dire, le prove del proprio essere se stessi, del proprio non essersi sempre già mancati. Il tipo ossessivo cerca, in altre parole, di assicurarsi, attraverso la ripetizione, i documenti della propria presenza a una festa che manifestamente gli sfugge. La costitutiva mancanza a se stesso che caratterizza la temporalità dell'"intra festum"

um" è ancora più evidente nel secondo esempio di Kimura Bin. Si tratta dell'epilessia, che egli presenta come «l'arcipaesaggio» della follia, come una particolare forma di mancamento attraverso una sorta di eccesso estatico della presenza. Secondo Kimura Bin, la domanda decisiva rispetto all'epilessia è: «Perché l'epilettico perde coscienza?» La sua risposta è che, nel punto in cui l'io sta per aderire a se stesso nel supremo istante festivo, la crisi epilettica sancisce l'incapacità della coscienza di sopportare la presenza, di partecipare alla propria festa. Nelle parole di Dostoevskij, che egli cita a questo punto:

"Vi sono degli istanti, durano non più di cinque o sei secondi, in cui di colpo sentite la presenza dell'armonia eterna, l'avete raggiunta. Non è terrena: non voglio dire nemmeno che sia celeste, ma soltanto che l'uomo, nella sua forma terrena, è incapace di sopportarla. Deve trasformarsi fisicamente o morire" (p. 151).

Kimura Bin non fornisce il riscontro della temporalità epilettica in "Essere e tempo". Si può supporre, tuttavia, che si tratti dell'istante della decisione, in cui anticipazione ed esser stato, temporalità schizofrenica e temporalità malinconica coincidono e l'io avviene a se stesso assumendo autenticamente il proprio irrimediabile passato («l'anticipazione della possibilità estrema e più propria è il ritorno sul proprio esser stato»). La decisione silenziosa e angosciata, che anticipa e assume e la propria fine, sarebbe allora qualcosa come l'aura epilettica del "Dasein", in cui esso «tocca il mondo della morte nella forma di un eccesso, a un tempo straripamento e sorgente di vita» (p. 152). In ogni caso, l'interessante è che, per lo psichiatra giapponese, l'uomo sembra dimorare necessariamente in uno scarto rispetto a se stesso e al proprio "dies festus". Quasi che il vivente, per essere diventato parlante, per aver detto io, fosse ora costitutivamente diviso e il tempo non fosse che la forma di questa sconnessione. Che si colma solo nell'accesso epilettico o nell'istante della decisione autentica, che rappresenta qualcosa come l'architrave invisibile che sostiene l'edificio estatico-orizzontale del tempo, impedendogli di crollare in pezzi sulla situazione spaziale dell'Esserci, sul suo "ci".

Da questo punto di vista, Auschwitz segna la crisi irrimediabile della temporalità propria, della stessa possibilità di «decidere» la sconnessione. Il Lager, la situazione assoluta, è la fine di ogni possibilità di una temporalità originaria, cioè della fondazione temporale di una situazione singolare nello spazio, di un "Da". In esso, l'irrimediabilità del passato prende la forma di un'imminenza assoluta, e "post festum" e "ante festum", anticipazione e successione si appiattiscono parodicamente l'una sull'altra. Il risveglio è ora risucchiato per sempre all'interno del sogno: «presto udremo ancora / il comando straniero: / Wstawach!».

3.21. Si chiarisce ora in che senso la vergogna sia veramente qualcosa come la struttura nascosta di ogni soggettività e di ogni coscienza. In quanto consiste unicamente nell'istanza dell'enunciazione, la coscienza ha costitutivamente la forma dell'esser consegnati a un inassumibile. Aver coscienza significa: essere assegnati a un'incoscienza. (Di qui tanto la colpa come struttura della coscienza in Heidegger, quanto la necessità dell'inconscio in Freud).

Sia la vecchia definizione filosofica dell'uomo come "zoon logon echon", il vivente che ha il linguaggio. La tradizione metafisica ha interrogato, in questa definizione, tanto il vivente che il "logos"; ciò che, in essa, è, tuttavia, rimasto impensato è l'"echon", il modo di questo avere. Come può un vivente "avere" il linguaggio? Che cosa può significare, per il vivente, parlare?

Le analisi precedenti hanno mostrato a sufficienza come parlare sia un atto paradossale, che implica, insieme, una soggettivazione e una desoggettivazione, e in cui l'individuo vivente si appropria della lingua unicamente in un'espropriazione integrale, diventa parlante solo a patto di sprofondare nel silenzio. Il modo di essere dell'io, lo statuto esistenziale del vivente-parlante è, cioè, una sorta di glossolalia ontologica, una diceria assolutamente insostanziale, in cui il vivente e il parlante, la soggettivazione e la desoggettivazione non possono mai coincidere. Per questo la metafisica e la riflessione occidentale sul linguaggio

- ammesso che siano due cose distinte - hanno costantemente cercato, fra il vivente e il parlante, qualcosa come un'articolazione, di costruire una cerniera che permettesse di assicurare la comunicazione fra ciò che sembrava incommunicante, di dare consistenza alla «sostanza sognata» del soggetto, alla sua inafferrabile glossolalia.

Non è qui il luogo per mostrare come questa articolazione sia stata cercata, in generale, in direzione di un Io o di una Voce - voce silenziosa della coscienza che si fa presente a se stessa nel discorso interiore da una parte, e, dall'altra, voce articolata, "phone énarthros", in cui la lingua si connette saldamente al vivente iscrivendosi nella sua stessa voce. Resta che, ogni volta, questa Voce risulta essere, in ultima istanza, un mitologema o un "theologoumenon", e che da nessuna parte noi possiamo raggiungere, nel vivente o nel linguaggio, un punto in cui qualcosa come un'articolazione ha realmente luogo. Non vi è - al di fuori della teologia, del farsi carne del Verbo - un momento in cui il linguaggio si è iscritto nella voce vivente, un luogo in cui il vivente ha potuto logicizzarsi, farsi parola.

E' in questo non-luogo dell'articolazione che la decostruzione ha iscritto la sua «traccia» e la sua "différence", in cui la voce e la lettera, significazione e presenza si differiscono infinitamente. La linea, che, in Kant, segnava l'unico modo possibile di rappresentare l'autoaffezione del tempo, è ora il movimento di una scrittura sulla quale «lo 'sguardo' non può 'restare'» (Derrida, p. 117). Ma proprio questa impossibilità di congiungere insieme il vivente e il linguaggio, la "phone" e il "logos", il non-umano e l'umano - lungi dall'autorizzare il differimento infinito della significazione - è ciò che permette la testimonianza. Se non vi è articolazione fra il vivente e il linguaggio, se l'io sta sospeso in questo scarto, allora può darsi testimonianza. L'intimità, che tradisce la nostra non-coincidenza con noi stessi, è il luogo della testimonianza. "La testimonianza ha luogo nel non-luogo dell'articolazione". Nel non-luogo della Voce non sta la scrittura, ma il testimone. E proprio perché la relazione (o, piuttosto, la non relazione) fra il vivente e il parlante ha la forma della vergogna, dell'essere reciprocamente consegnati a un inassumibile, l'"ethos" di questo scarto non può che essere una testimonianza - cioè qualcosa d'inassegnabile a un soggetto, che costituisce, tuttavia, l'unica dimora, l'unica possibile consistenza di un soggetto.

3.22. Di una figura speciale di eteronimia, detta «pseudonimia quadratica» o «omopseudonimia», ha scritto Giorgio Manganelli. Essa consiste nell'usare uno pseudonimo in tutto e per tutto identico al nome proprio. Un giorno egli viene informato da un amico di aver pubblicato un libro, di cui non sa nulla, così come già altre volte era capitato che «persone morigerate» gli comunicassero di aver visto libri col suo nome e cognome esposti in vetrine credibili. La ("pseudonimia") spinge all'estremo il paradosso ontologico dell'eteronimia, perché qui non soltanto un "io" cede il posto a un "altro", ma quest'altro pretende di non essere "altro", ma di identificarsi con "io", cosa che "io" non può che negare.

"Io avevo acquistato e parzialmente letto un libro che un calunniatore onesto, uno storicista, un anagrafologo avrebbe definito «mio». Ma se l'avessi scritto io, se fosse esistito un «io» capace di scrivere un libro, quel libro, che cosa avrebbe potuto spiegare l'assoluta, fastidiosa estraneità che mi divideva da quella cosa scritta?" (Manganelli, p. 13).

Rispetto al semplice io, l'omopseudonimo è assolutamente estraneo e perfettamente intimo, insieme incondizionatamente reale e necessariamente inesistente, tanto che nessuna lingua potrebbe descriverlo, nessun testo garantirne la consistenza.

"Dunque, io non avevo scritto nulla; ma per «io» intendevo quello dotato di nome, ma privo di pseudonimo. Aveva scritto lo pseudonimo? Probabile, ma lo pseudonimo pseudoscrive, ed è, tecnicamente, illeggibile dall'io, ma al più dall'io pseudonimo quadratico, il quale, è ovvio, non esiste; ma se il lettore è inesistente, io so che cosa può leggere; quello che può scrivere lo pseudonimo di grado zero, qualcosa che

non si può leggere da nessuno che non sia lo pseudonimo quadratico, l'inesistente. Infatti, quello che viene scritto è il nulla. Il libro non significa nulla, e in ogni caso io non posso leggerlo se non rinunciando ad esistere. Forse è tutta una burla: come sarà chiaro, io sono ormai morto da molti anni, come l'amico che ho in contratto, e il libro che sfoglio è sempre incomprensibile, lo leggo, lo rileggo, lo perdo. Forse bisogna morire più volte" (p. 14).

Ciò che, in questo scherzo terribilmente serio, la pseudonimia al quadrato mette a nudo, è nulla di meno che il paradosso ontologico del vivente-parlante (o scrivente), del vivente che può dire "io". Come semplice io, dotato di nome ma privo di pseudonimo, egli non può scrivere né dire nulla. Ma ogni nome proprio, in quanto nome di un vivente, un non-linguistico, è sempre uno pseudonimo (di grado zero). Soltanto come pseudonimo "io" posso scrivere, posso dire io; ma ciò che, allora, scrivo e dico è nulla, cioè qualcosa che potrebbe essere letto o ascoltato solo da uno pseudonimo quadratico, il quale, in sé, non esiste, se non prendendo il posto del primo io, che rinuncia, per parte sua, a esistere (cioè, muore). A questo punto, l'elevazione al quadrato della pseudonimia è compiuta: l'io dotato di nome ma non di pseudonimo scompare nell'inesistente omopseudonimo.

Ma la domanda che ora sorge è: chi sta parlando nel racconto di Manganelli, chi ne è l'autore? Chi testimonia del disagio di quest'intima estraneità? L'io privo di pseudonimo, che esiste, ma non può scrivere? O lo pseudonimo di grado zero, che scrive il testo illeggibile dal primo io? O piuttosto il terzo, lo pseudonimo quadratico, che legge, rilegge e perde il libro nullo e incomprensibile? Se è chiaro che «io sono morto da molti anni», chi sopravvive per parlarne? E' come se, nel processo vertiginoso delle soggettivazioni eteronimiche, qualcosa sopravvivesse sempre al processo, come se un io - ulteriore o residuale - si generasse in ogni dir "io", così che l'elevazione al quadrato della pseudonimia non si compie mai veramente, ricade sempre indietro su un nuovo io indiscernibile dal primo e, tuttavia, non coincidente con esso.

3.23. Il termine «sopravvivere» contiene un'ambiguità ineliminabile. Esso implica il riferimento a qualcosa o a qualcuno, a cui si sopravvive. Il latino "supervivo", come anche l'equivalente "superstes sum", si costruiscono in questo senso col dativo, per indicare il «rispetto a che» della sopravvivenza. Ma, fin dall'inizio, riferito agli esseri umani, il verbo ammette una forma riflessiva, cioè l'idea singolare di un sopravvivere a se stessi e alla propria vita, in cui colui che sopravvive e ciò a cui sopravvive coincidono. Se Plinio può dire, così, di un personaggio pubblico, che «era sopravvissuto per trent'anni alla sua gloria» ("triginta annis gloriae suae supervixit"), in Apuleio troviamo già espressa l'idea di una vera e propria esistenza postuma, di una vita che vive sopravvivendo a se stessa ("etiam mihi ipsa supervivens et postumus"). Nello stesso senso, gli autori cristiani possono dire non soltanto che Cristo - e, con lui, ogni cristiano - in quanto è sopravvissuto alla morte, è, insieme, testatore ed erede ("Christus idem testator et haeres, qui mortis propria supervixit"), ma anche che il peccatore, poiché è, in verità, spiritualmente morto, sopravvive sulla terra a se stesso ("animam tuam misera perdidisti, spiritualiter mortua supervivere hic tibi").

Ciò implica che, nell'uomo, la vita porta con sé una cesura, che può fare di ogni vivere un sopravvivere e di ogni sopravvivere un vivere. In un senso - è quello che abbiamo incontrato in Bettelheim - sopravvivere indica la pura e semplice continuazione della nuda vita, rispetto a una vita più vera e più umana; in un altro, la sopravvivenza ha un senso positivo e si riferisce - come in Des Pres - a colui che, combattendo contro la morte, è sopravvissuto all'inumano.

Sia ora la tesi, che riassume la lezione di Auschwitz: "l'uomo è colui che può sopravvivere all'uomo". Nel primo senso, essa si riferisce al musulmano (o alla zona grigia) e significherà allora l'inumana capacità di sopravvivere all'uomo. Nel secondo, essa si riferisce al superstite, e indicherà la capacità dell'uomo di sopravvivere al musulmano, al non-uomo. Ma, a ben guardare, i due sensi convergono in un punto, che costituisce, per così dire, il loro più intimo nucleo semantico, in cui i due significati sembrano per un istante coincidere. In quel punto sta il musulma

no; e, in esso, si libera il terzo - più vero e, insieme, più ambiguo - senso della tesi, quello che Levi proclama scrivendo «sono loro, i 'musulmani', i sommersi, i testimoni integrali»: "l'uomo è il non-uomo, veramente umano è colui la cui umanità è stata integralmente distrutta".

Il paradosso è, qui, che se a testimoniare veramente dell'umano è solo colui la cui umanità è stata distrutta, ciò significa che l'identità tra uomo e non-uomo non è mai perfetta, che non è possibile distruggere integralmente l'umano, che resta sempre qualcosa. "Il testimone è quel resto".

3.24. A proposito del libro di Antelme, Blanchot ha scritto una volta che «l'uomo è l'indistruttibile che può essere infinitamente distrutto» (Blanchot, p. 200). Indistruttibile non significa qui qualcosa - essenza o rapporto umano - che resiste in finitamente alla propria infinita distruzione, e Blanchot fraintende le sue stesse parole quando vede emergere nella distruzione infinita una «relazione umana nella sua primordialità» come relazione all'altro (p. 199). L'indistruttibile non c'è, né come essenza né come rapporto; e la frase va letta in un altro senso, insieme più complicato e più semplice. «L'uomo è l'indistruttibile che può essere infinitamente distrutto» come anche «l'uomo è colui che può sopravvivere all'uomo» non sono definizioni, che, come ogni buona definizione logica, identifichino un'essenza umana attribuendole una differenza specifica. L'uomo può sopravvivere all'uomo, è ciò che resta dopo la distruzione dell'uomo, non perché vi sia da qualche parte un'essenza umana da distruggere o da salvare, ma perché il luogo dell'umano è scisso, perché l'uomo ha luogo nella frattura fra il vivente e il parlante, fra il non-umano e l'umano. Cioè: "l'uomo ha luogo nel non-luogo dell'uomo, nella mancata articolazione fra il vivente e il logos". L'uomo è l'essere che manca a se stesso e consiste solo in questo mancarsi e nell'erranza che esso apre. Quando Grete Salus scriveva che «l'uomo non dovrebbe mai dover sopportare tutto quello che può sopportare, né vedere come questo soffrire all'estrema potenza non ha più nulla di umano», essa voleva dire anche questo: che non vi è un'essenza umana, che l'uomo è un essere di potenza e, nel punto in cui, afferrandone l'infinita distruttibilità, si crede di coglierne l'essenza, ciò che allora si vede «non ha più nulla di umano». L'uomo è, cioè, sempre al di qua o al di là dell'umano, è la soglia centrale attraverso la quale transitano incessantemente le correnti dell'umano e dell'inumano, della soggettivazione e della desoggettivazione, del diventar parlante del vivente e del diventar vivente del "logos". Queste correnti sono coestensive, ma non coincidono, e la loro non coincidenza, il crinale sottilissimo che li divide è il luogo della testimonianza.

4.

L'ARCHIVIO E LA TESTIMONIANZA.

4.1. Una sera del 1969, a Parigi, Émile Benveniste, professore di linguistica al Collège de France, fu colto da male per strada. Poiché non aveva su di sé documenti, non fu riconosciuto; quando fu identificato, era ormai preda di una totale e inguaribile afasia che, fino alla morte, avvenuta nel 1972, non gli permise più in alcun modo di lavorare. Nello stesso anno, apparve all'Aia sulla rivista «Semiotica» lo studio sulla "Semiologia della lingua", alla fine del quale egli traccia un programma di ricerca al di là della linguistica saussuriana, che doveva restare per sempre inevaso. Non stupisce che, a fondamento di questo programma, stia quella teoria dell'enunciazione, che costituisce forse la creazione più geniale di Benveniste. Il superamento della linguistica saussuriana, egli afferma, si farà per due vie; la prima - perfettamente comprensibile - è quella di una semantica del discorso, distinta dalla teoria della significazione fondata sul paradigma del segno; la seconda - che è quella che qui ci interessa - consisterà invece «nell'analisi linguistica dei testi e delle opere, attraverso l'elaborazione di una metasemantica che si costruirà sulla semantica dell'enunciazione» (Benveniste 2, p. 65). Converrà soffermarsi per qualche istante sull'aporia implicita in questa formulazione.

one. Se l'enunciazione non si riferisce, come sappiamo, al testo dell'enunciato, ma al suo aver luogo, se essa non è che il puro autoriferirsi del linguaggio all'istanza di discorso in atto, in che senso si potrà parlare di una «semantica» dell'enunciazione? Certo, l'isolamento della sfera dell'enunciazione permette di distinguere per la prima volta, in un enunciato, il detto dal suo aver luogo; ma l'enunciazione non rappresenterà proprio per questo l'identificazione, nel linguaggio, di una dimensione non semantica? E' certamente possibile definire qualcosa come un significato degli indicatori "io", "tu", "ora", "qui" (ad esempio, «io significa colui che enuncia la presente istanza di discorso che contiene "io"»); ma esso è completamente altra cosa rispetto al significato lessicale che compete agli altri segni del linguaggio. Io non è né una nozione né una sostanza, e, nel discorso, l'enunciazione coglie non ciò che si dice, ma il puro fatto che lo si sta dicendo, l'evento - per definizione svanente - del linguaggio come tale. Come l'essere dei filosofi, l'enunciazione è ciò che vi è di più unico e concreto, perché si riferisce all'istanza di discorso in atto, assolutamente singolare e irripetibile e, insieme, è ciò che vi è di più vacuo e generico, perché si ripete ogni volta senza che sia mai possibile fissarne la realtà lessicale.

Che cosa può significare, in questa prospettiva, una metasemantica fondata sulla semantica dell'enunciazione? Che cosa aveva intravisto Benveniste prima di sprofondare nell'afasia?

4.2. Nello stesso anno 1969, Michel Foucault pubblicava "L'archeologia del sapere", che formula il metodo e il programma delle sue ricerche attraverso la fondazione di una teoria degli enunciati. Benché il nome di Benveniste non figuri nel libro e malgrado il fatto che Foucault potesse non conoscerne gli ultimi articoli, un filo segreto unisce il programma foucaultiano a quello tracciato dal linguista. L'aver preso esplicitamente a oggetto non le frasi né le proposizioni, ma, appunto gli enunciati, non il testo del discorso, ma il suo aver luogo, costituisce la novità incomparabile dell'"Archeologia". Foucault è stato, cioè, il primo a comprendere la dimensione inaudita che la teoria benvenistiana dell'enunciazione aveva dischiuso al pensiero e a farne conseguentemente l'oggetto di una nuova ricerca. Egli si rendeva certamente conto che quest'oggetto era, in un certo senso, indefinibile, che l'archeologia non delimitava in alcun modo nel linguaggio un ambito paragonabile a quello ritagliato dai saperi disciplinari. In quanto l'enunciazione non si riferisce a un testo, ma a un puro evento di linguaggio (nella terminologia degli stoici: non al detto, ma al dicibile che vi resta non detto), il suo territorio non può mai coincidere con un livello definito dell'analisi linguistica (la frase, la proposizione, gli atti illocutivi eccetera), né cogliere ambiti specifici tracciati dalle scienze, ma rappresenta piuttosto una funzione che può insistere verticalmente in ciascuno di quelli. Come Foucault scrive, con lucida consapevolezza delle implicazioni ontologiche del suo metodo: «L'enunciato non è una struttura..., ma una funzione di esistenza» (Foucault 2, p. 115). In altre parole: l'enunciato non è una cosa dotata di proprietà reali definite, ma una pura esistenza, il fatto che un certo ente - il linguaggio - abbia luogo. Dato il sistema delle scienze e la molteplicità dei saperi che definiscono, all'interno del linguaggio, frasi, proposizioni dotate di senso e discorsi più o meno ben formati, l'archeologia rivendica come suo territorio il puro aver luogo di queste proposizioni e di questi discorsi, cioè il "fuori" del linguaggio, il fatto bruto della sua esistenza.

In questo modo, l'archeologia realizzava puntualmente il programma benvenistiano di una «metasemantica costruita su una semantica dell'enunciazione»: dopo aver isolato - grazie a una semantica dell'enunciazione - la sfera degli enunciati dalla delle proposizioni, Foucault se ne serve per guadagnare un nuovo punto di vista da cui indagare i saperi e le discipline, un "fuori" che rende possibile reinvestire attraverso una «metasemantica» - l'archeologia - il campo dei discorsi disciplinari.

E' certo possibile che Foucault non facesse, in questo modo, che travestire la vecchia ontologia, divenuta impresentabile, nei panni moderni di una nuova metadisciplina storica, riproponendo, con conseguente ironia, la filosofia prima non c

ome un sapere, ma come l'«archeologia» di ogni sapere. Ma ciò significa misconoscere che la novità del suo metodo, che conferisce all'indagine la sua incomparabile efficacia, è di non aver cercato di afferrare - come una tradizione dominante nella cultura moderna - l'aver luogo del linguaggio attraverso un Io o una coscienza trascendentale - o, peggio, attraverso un altrettanto mitologico io psicosomatico - , ma di aver posto con decisione la domanda se qualcosa come un soggetto o un io o una coscienza potesse ancora corrispondere agli enunciati, al puro aver luogo del linguaggio.

In quanto le scienze umane si definivano, infatti, operando nel linguaggio un taglio corrispondente a un certo livello del discorso significante e dell'analisi linguistica (la frase, la proposizione, l'atto illocutivo eccetera), il loro soggetto era ingenuamente identificato con l'individuo psicosomatico supposto proferire il discorso. D'altra parte, anche la filosofia moderna, che aveva spogliato il soggetto trascendentale dei suoi attributi antropologici e psicologici, riducendolo al puro "io parlo", non si era resa pienamente conto della trasformazione e dell'esperienza del linguaggio che ciò implicava, del suo slittamento su un piano asemantico, che non poteva più essere quello delle proposizioni. Prendere veramente sul serio l'enunciato "io parlo" significa, infatti, non pensare più il linguaggio come comunicazione di un senso o di una verità da parte di un soggetto che ne è il titolare e il responsabile; significa, piuttosto, considerare il discorso nel suo puro aver luogo e il soggetto come «l'inesistenza nel cui vuoto s'insegue senza tregua l'effondersi indefinito del linguaggio» (Foucault 3, p. 112). L'enunciazione segna, nel linguaggio, la soglia fra un dentro e un fuori, il suo aver luogo come esteriorità pura e, una volta che referente principale dell'indagine diventano gli enunciati, il soggetto si scioglie da ogni implicazione sostanziale e diventa una pura funzione o una pura posizione.

"(Il soggetto) è un posto determinato e vuoto che può essere effettivamente occupato da individui diversi... Se una proposizione, una frase, un insieme di segni possono essere detti «enunciati», non è dunque perché vi è stato, un giorno, qualcuno che li ha proferiti o per depositarne la traccia provvisoria; è, piuttosto, perché può essere assegnata la posizione del soggetto. Descrivere una formulazione in quanto enunciato non consiste nell'analizzare i rapporti fra l'autore e ciò che ha detto (o voluto dire, o detto senza volerlo), ma nel determinare qual è la posizione che può e deve occupare un individuo per esserne il soggetto" (Foucault 2, p. 126).

Coerentemente a queste premesse, Foucault intraprende nello stesso anno la sua critica della nozione di autore, non tanto per costatarne l'eclisse o per certificarne la morte, quanto per definirla come una semplice specificazione della funzione-soggetto, la cui necessità è tutt'altro che scontata:

"Si può immaginare una cultura dove i discorsi circolerebbero e sarebbero ricevuti senza che la funzione-autore apparisse mai. Tutti i discorsi, qualunque fossero il loro statuto, la loro forma, il loro valore o il trattamento che si fa loro subire, si svolgerebbero nell'anonimato di un mormorio" (Foucault 3, p. 21).

4.3. Comprensibilmente preoccupato di definire il territorio dell'archeologia rispetto agli ambiti dei saperi e delle discipline, Foucault sembra aver omesso - almeno fino a un certo punto - di interrogarsi sulle implicazioni etiche della teoria degli enunciati. Impegnato com'era a cancellare e a psicologizzare l'autore, a identificare già nella neutralizzazione della domanda «chi parla?» qualcosa come un'etica immanente alla scrittura, egli ha cominciato solo tardi a misurare tutte le conseguenze che la desoggettivazione e la decomposizione dell'autore potevano avere sullo stesso soggetto. Si può dire così, nei termini di Benveniste, che la metasemantica dei discorsi disciplinari ha finito per occultare la semantica dell'enunciazione che l'aveva resa possibile, che la costituzione del sistema degli enunciati in una positività e in un "a priori" storico ha fatto dimenticare la cancellazione del soggetto che ne era il presupposto. In questo modo, la giusta preoccupazione di rimuovere il falso problema «chi parla?», ha impedito di formulare

la domanda - tutta diversa e inevitabile: che cosa avviene nell'individuo vivente nel momento in cui occupa il «posto vuoto» del soggetto, nel punto in cui, entrando in un processo di enunciazione, scopre che «la nostra ragione non è che la differenza dei discorsi, che la nostra storia non è che la differenza dei tempi, che il nostro io non è altro che la differenza delle maschere»? (Foucault 2, p.p. 172 seg.) Cioè, ancora una volta, che cosa significa essere soggetto di una desoggettivazione? Come può un soggetto dar conto del proprio dissesto?

Quest'omissione - se di omissione si tratta - non corrisponde, ovviamente, a una dimenticanza o a una incapacità da parte di Foucault, ma a una difficoltà implicita nel concetto stesso di una semantica dell'enunciazione. In quanto inerisce non al testo dell'enunciato, ma al suo aver luogo, non a un detto, ma a un puro dire, essa non può costituire a sua volta né un testo né una disciplina; poiché si sostiene non su un contenuto di significato, ma su un evento di linguaggio, il soggetto dell'enunciazione, la cui dispersione fonda la possibilità di una metasemantica dei saperi e costituisce gli enunciati in un sistema positivo, non può prendere se stesso come oggetto, enunciarsi. Non vi può essere, cioè, un'archeologia del soggetto come vi è un'archeologia dei saperi.

Significa questo che colui che occupa il posto vuoto del soggetto è destinato a restare per sempre nell'ombra, che l'autore deve perdersi integralmente e naufragare nel mormorio anonimo del «chi importa chi parla?» Nell'opera di Foucault, vi è forse un solo testo in cui questa difficoltà affiora tematicamente alla coscienza, in cui l'oscurità del soggetto emerge per un attimo in tutto il suo splendore. Si tratta di "La vita degli uomini infami", concepita in origine come prefazione a un'antologia di documenti di archivio, registri d'internamento o "lettres de cachet", in cui l'incontro col potere, nel momento stesso in cui le marchiava d'infamia, strappa alla notte e al silenzio esistenze umane che non avrebbero altrimenti lasciato traccia di sé. A brillare per un istante attraverso questi laconici enunciati non sono - come vorrebbe l'enfasi patetica di una certa storia orale - gli eventi biografici di una storia personale, ma la scia luminosa di un'altra storia; non la memoria di un'esistenza oppressa, ma l'arsione muta di un "ethos" immemorabile; non il volto di un soggetto, ma la sconnessione fra il vivente e il parlante che ne segna il posto vuoto. Poiché una vita sussiste qui solo nell'infamia in cui è stata giocata e un nome vive unicamente nell'obbrobrio che l'ha coperto, qualcosa, in quest'obbrobrio, testimonia di essi al di là di ogni biografia.

4.4. Foucault chiama «archivio» la dimensione positiva che corrisponde al piano dell'enunciazione, il «sistema generale della formazione e della trasformazione degli enunciati» (Foucault 2, p. 171). Come dobbiamo concepire questa dimensione, se essa non corrisponde all'archivio in senso stretto - cioè al deposito che cataloga le tracce del già detto per consegnarle alla memoria futura - né alla babelica biblioteca che raccoglie la polvere degli enunciati per permetterne la resurrezione sotto lo sguardo dello storico?

In quanto insieme delle regole che definiscono gli eventi di discorso, l'archivio si situa fra la "langue", come sistema di costruzione delle frasi possibili - cioè delle possibilità di dire - e il "corpus" che riunisce l'insieme del già detto, delle parole effettivamente pronunciate o scritte. L'archivio è, cioè, la massa del non-semantico iscritta in ogni discorso significante come funzione della sua enunciazione, il margine oscuro che circonda e limita ogni presa concreta di parola.

Tra la memoria ossessiva della tradizione, che conosce solo il già detto, e la troppo disinvoltura dell'oblio, che si affida soltanto al mai detto, l'archivio è il non-detto o il dicibile iscritto in ogni detto per il fatto di essere stato enunciato, il frammento di memoria che si dimentica ogni volta nell'atto di dire io. E' in questo «"a priori" storico», sospeso fra la "langue" e la "parole", che Foucault installa il suo cantiere e fonda l'archeologia come «tema generale di una descrizione che interroga il già detto al livello della sua esistenza» (p. 173) - cioè come sistema delle relazioni fra il non-detto e il detto in ogni atto di parola, fra la funzione enunciativa e il discorso in cui si esercita, fra il fuori e il dentro del linguaggio.

S'immagini ora di ripetere l'operazione di Foucault facendola slittare in direzi

one della lingua, di spostare, cioè, il cantiere che egli aveva insediato fra la "langue" e l'insieme degli atti di parola, sul piano della lingua, o, meglio, fra la lingua e l'archivio. Cioè non più fra un discorso e il suo aver luogo, fra il detto e l'enunciazione che vi si esercita, ma fra la "langue" e il suo aver luogo, fra una pura possibilità di dire e la sua esistenza come tale. Se l'enunciazione sta sospesa in qualche modo fra la "langue" e la "parole", si tratterà allora di provarsi a considerare gli enunciati non dal punto di vista del discorso in atto, ma da quello della lingua, di guardare dal piano dell'enunciazione non in direzione dell'atto di parola, ma verso la "langue" come tale. Cioè ancora di articolare un dentro e un fuori non solo sul piano del linguaggio e del discorso in atto, ma anche in quello della lingua come potenza di dire.

In opposizione all'archivio, che designa il sistema delle relazioni fra il non-detto e il detto, chiamiamo "testimonianza" il sistema delle relazioni fra il dentro e il fuori della "langue", fra il dicibile e il non dicibile in ogni lingua - cioè fra una potenza di dire e la sua esistenza, fra una possibilità e una impossibilità di dire. Pensare una potenza in atto "in quanto potenza", pensare, cioè, l'enunciazione sul piano della "langue", significa iscrivere nella possibilità una cesura che la divide in una possibilità e in un'impossibilità, in una potenza e in un'impotenza, e, in questa cesura, situare un soggetto. Mentre la costituzione dell'archivio presupponeva la messa fuori gioco del soggetto, ridotto a una semplice funzione o a una posizione vuota, e il suo scomparire nel brusio anonimo degli enunciati, nella testimonianza il posto vuoto del soggetto diventa la questione decisiva. Non si tratta, naturalmente, di tornare al vecchio problema, che Foucault aveva inteso liquidare: «Come può la libertà di un soggetto inserirsi nelle regole di una lingua?», quanto piuttosto di situare il soggetto nello scarto fra una possibilità e una impossibilità di dire, chiedendo: «Come può qualcosa come un'enunciazione consistere sul piano della lingua? In che modo una possibilità di dire può attestarsi come tale»? Proprio perché la testimonianza è la relazione fra una possibilità di dire e il suo aver luogo, essa può darsi solo attraverso la relazione a una impossibilità di dire - cioè soltanto come "contingenza", come un poter non essere. Questa contingenza, questo accadere della lingua in un soggetto è altra cosa che il suo effettivo proferire o non proferire un discorso in atto, il suo parlare o tacere, il prodursi o non prodursi di un enunciato. Essa concerne, nel soggetto, il suo poter avere o non avere lingua. Il soggetto è, cioè, la possibilità che la lingua non ci sia, non abbia luogo - o, meglio, che essa abbia luogo solo attraverso la sua possibilità di non esserci, la sua contingenza. L'uomo è il parlante, il vivente che ha il linguaggio, perché "può non avere" lingua, può la sua in-fanzia. La contingenza non è una modalità fra le altre, accanto al possibile, all'impossibile e al necessario: è il darsi effettivo di una possibilità, il modo in cui una potenza esiste come tale. Essa è un evento ("contigit"), considerato dal punto di vista della potenza, come darsi di una cesura fra un poter essere e un poter non essere. Questo darsi ha, nella lingua, la forma di una soggettività. La contingenza è il possibile messo alla prova di un soggetto.

Se, nella relazione fra il detto e il suo aver luogo, il soggetto dell'enunciato poteva, infatti, essere posto tra parentesi, perché la presa di parola era comunque già avvenuta, la relazione fra la lingua e la sua esistenza, fra la "langue" e l'archivio, esige, invece, una soggettività come ciò che attesta, nella stessa possibilità di parlare, una impossibilità di parola. Per questo essa si presenta come "testimone", può parlare per coloro che non possono parlare. La testimonianza è una potenza che si dà realtà attraverso una impotenza di dire e una impossibilità che si dà esistenza attraverso una possibilità di parlare. Questi due movimenti non possono né identificarsi in un soggetto o in una coscienza, né separarsi in due sostanze incommunicabili. Questa indisgiungibile intimità è la testimonianza.

4.5. E' questo il momento di provarsi a ridefinire le categorie della modalità nella prospettiva che qui ci interessa. Le categorie modali - possibilità, impossibilità, contingenza, necessità - non sono innocue categorie logiche o gnoseologiche, che concernono la struttura delle proposizioni o la relazione di qualcosa con la nostra facoltà di conoscere. Esse sono operatori ontologici, cioè le armi devastanti c

on cui si combatte la gigantomachia biopolitica per l'essere e si decide ogni volta dell'umano e dell'inumano, di un «far vivere» o di un «lasciar morire». Il campo di questa lotta è la soggettività. Che l'essere si dia in modalità significa che «essere per i viventi è vivere» ("to de zen tois zosi to einai estin": Aristotele, "De an". 41 5b 13), che esso implica un soggetto vivente. Le categorie della modalità non si fondano - secondo la tesi kantiana - sul soggetto né derivano da esso; piuttosto il soggetto è la posta in gioco nei processi in cui esse interagiscono. Esse scindono e separano in un soggetto ciò che egli può da ciò che non può, il vivente dal parlante, il musulmano dal testimone - e, in questo modo decidono di lui.

Possibilità (poter essere) e contingenza (poter non essere) sono gli operatori della soggettivazione, del punto in cui un possibile viene all'esistenza, si dà attraverso la relazione a una impossibilità. L'impossibilità, come negazione della possibilità [non (poter essere)], e la necessità, come negazione della contingenza [non (poter non essere)], sono gli operatori della desoggettivazione, della distruzione e della destituzione del soggetto - cioè dei processi che dividono in lui potenza e impotenza, possibile e impossibile. Le prime due costituiscono l'essere nella sua soggettività, cioè, in ultima analisi, come un mondo che è sempre il "mio" mondo, perché in esso la possibilità esiste, tocca ("contigit") il reale. Necessità e impossibilità definiscono, invece, l'essere nella sua integrità e compattezza, pura sostanzialità senza soggetto - cioè, al limite, un mondo che non è mai il "mio" mondo, poiché in esso la possibilità non esiste. Le categorie modali - come operatori dell'essere - non stanno, però, mai davanti al soggetto, come qualcosa che egli potrebbe scegliere o rifiutare, e nemmeno come un compito che egli potrebbe decidere - o meno - di assumere in un istante privilegiato. Il soggetto è, piuttosto, il campo di forze sempre già traversato dalle correnti incandescenti e storicamente determinate della potenza e dell'impotenza, del poter non essere e del non poter non essere.

Auschwitz rappresenta, in questa prospettiva, un punto di tracollo storico di questi processi, l'esperienza devastante in cui l'impossibile viene fatto transitare a forza nel reale. Esso è l'esistenza dell'impossibile, la negazione più radicale della contingenza - quindi la necessità più assoluta. Il musulmano, che esso produce, è la catastrofe del soggetto che ne risulta, la sua cancellazione come luogo della contingenza e il suo mantenimento come esistenza dell'impossibile. La definizione goebbelsiana della politica - «l'arte di rendere possibile quel che sembra impossibile» - acquista qui tutto il suo peso. Essa definisce un esperimento biopolitico sugli operatori dell'essere, che trasforma e disarticola il soggetto fino a un punto-limite, in cui il nesso fra soggettivazione e desoggettivazione sembra spezzarsi.

4.6. Il significato moderno del termine «autore» compare relativamente tardi. In latino, "auctor" significa originariamente colui che interviene nell'atto di un minore (o di chi, per qualsiasi ragione, non ha la capacità di porre in essere un atto giuridicamente valido), per conferirgli il complemento di validità di cui ha bisogno. Così il tutore, pronunciando la formula "auctor fio", fornisce al pupillo l'«autorità» che gli manca (si dice allora che il pupillo agisce "tutore auctore"). Allo stesso modo, l'"auctoritas patrum" è la ratifica che i senatori - detti per questo "patres auctores" - apportano a una risoluzione popolare per renderla valida e obbligatoria a tutti gli effetti.

Tra le accezioni più antiche del termine, figurano anche quelle di «venditore» in un atto di trasferimento di proprietà, di «colui che consiglia o persuade» e, infine, di «testimone». In che modo un termine che esprimeva l'idea dell'integrazione di un atto imperfetto può significare anche il venditore, il consiglio e la testimonianza? Qual è il carattere comune che sta alla radice di questi significati in apparenza eterogenei?

Quanto ai significati di «venditore» e di «consigliere», un rapido esame dei testi è sufficiente a verificare la loro sostanziale pertinenza al significato fondamentale.

Il venditore è detto "auctor" in quanto la sua volontà, integrandosi con quella del compratore, ne convalida e rende legittima la proprietà. Il trasferimento di proprietà appare, cioè, come la convergenza di almeno due parti in un processo di traslazione.

ione in cui il buon diritto dell'acquirente si fonda sempre su quello del venditore, che diviene così il suo "auctor". Quando leggiamo nel "Digesto" (50, 17, 175, 7) "non debeo melioris condiciones esse, quam auctor meus, a quo ius in me transit", ciò significa semplicemente: il mio titolo di proprietà si fonda in modo necessario e sufficiente su quello del venditore che lo «autorizza». Essenziale è, in ogni caso, l'idea di un rapporto fra due soggetti, in cui uno funge da auctor dell'altro: "auctor meus" è detto il venditore dal proprietario attuale, di cui fonda la legittima proprietà.

Anche il significato di «chi dà consiglio o persuade» presuppone un'idea analoga. La volontà incerta o esitante di un soggetto riceve, infatti, dall'"auctor" l'impulso o il supplemento che gli permette di passare all'atto. Quando leggiamo, nel "Miles" plautino, "quid nunc mi auctor es, ut faciam?", ciò non significa semplicemente «che cosa mi consigli di fare?», ma: a che cosa mi «autorizzi», in che modo integri la mia volontà, per renderla capace di decidersi per una certa azione?

In questa prospettiva, anche il significato di «testimone» diventa trasparente e i tre termini che in latino esprimono l'idea della testimonianza acquistano ciascuno la sua fisionomia propria. Se "testis" indica il testimone in quanto interviene e come terzo nella lite fra due soggetti, e "superstes" è colui che ha vissuto fino in fondo un'esperienza, è sopravvissuto ad essa e può, quindi, riferirla ad altri, auctor indica il testimone in quanto la sua testimonianza presuppone sempre qualcosa - fatto, cosa o parola - che gli preesiste, e la cui realtà e forza devono essere convalidate o certificate. In questo senso "auctor" viene contrapposto a "res" ("auctor magis... quam res... movit", il testimone ha più autorità del fatto testimoniato: Liv., 2, 37, 8) o a "vox" ("voces... nullo auctore emissæ", parole di cui nessun testimone garantisce la verità: Cic., "Coel". 30). La testimonianza è, cioè, sempre un atto di «autore», implica sempre una dualità essenziale, in cui una insufficienza o una incapacità vengono integrate e fatte valere.

Si spiegano così anche il senso di «fondatore di una stirpe o di una città» che il termine "auctor" ha nei poeti come anche il significato generale di «porre in essere» che Benveniste identifica come il significato originario di "augere". Il mondo classico non conosce, com'è noto, la creazione "ex nihilo" e ogni atto di creazione implica per esso sempre qualcos'altro, materia informe o essere incompleto, che si tratta di perfezionare e «far crescere». Ogni creatore è sempre un co-creatore, ogni autore un co-autore. E come l'atto dell'"auctor" compie quello dell'incapace, dà forza di prova a ciò che di per sé ne manca, e vita a ciò che da solo non potrebbe vivere, si può dire, per converso, che sia l'atto imperfetto o l'incapacità che lo prece dono e che esso viene a integrare, a dare senso all'atto o alla parola dell'"auctor"-testimone. Un atto di autore che pretendesse di valere da solo è un non-senso, così come la testimonianza del superstite ha verità e ragion d'essere solo se viene a integrare quello di colui che non può testimoniare. Come il tutore e l'incapace, il creatore e la sua materia, così il superstite e il musulmano sono inseparabili e solo la loro unità-differenza costituisce la testimonianza.

4.7 Sia il paradosso di Levi: «Il musulmano è il testimone integrale». Esso implica due proposizioni contraddittorie: 1) «Il musulmano è il non-uomo, colui che in ogni caso non potrebbe testimoniare»; 2) «Colui che non può testimoniare è il vero testimone, il testimone assoluto». Senso e non senso di questo paradosso diventano, a questo punto, trasparenti. Ciò che in essi si esprime non è altro che l'intima struttura duale della testimonianza come atto di un "auctor", come differenza e integrazione di una impossibilità e di una possibilità di dire, di un non-uomo e di un uomo, di un vivente e di un parlante. Il soggetto della testimonianza è costitutivamente scisso, non ha altra consistenza che nella sconnessione e nello scarto - e, tuttavia, non è riducibile a essi. Questo significa «essere soggetto di una desoggettivazione», per questo il testimone, il soggetto etico, è quel soggetto che testimonia di una desoggettivazione. E l'inassegnabilità della testimonianza non è che il prezzo di questa scissione, di questa indisgiungibile intimità del musulmano e del testimone, di una impotenza e di una potenza di dire.

Anche il secondo paradosso di Levi, che recita: «L'uomo è colui che può sopravvivere all'uomo» trova qui il suo senso. Musulmano e testimone, umano e inumano sono coest

ensivi e, tuttavia, non coincidenti, divisi e, nondimeno, inseparabili. E questa indivisibile partizione, questa vita scissa e, tuttavia, indissolubile, si esprime attraverso una doppia sopravvivenza: il non-uomo è colui che può sopravvivere all'uomo, e l'uomo è ciò che può sopravvivere al non-uomo. Solo perché un musulmano ha potuto essere isolato nell'uomo, solo perché la vita umana è essenzialmente distruttibile e divisibile, il testimone può sopravvivergli. La sopravvivenza del testimone all'inumano è funzione di quella del musulmano all'umano. Ciò che può essere infinitamente distrutto è ciò che può infinitamente sopravvivere.

4.8. Che la vita possa sopravvivere a se stessa, che essa sia, anzi, costitutivamente scissa in una pluralità di vite - e, quindi, di morti - è la tesi centrale della fisiologia di Bichat. Tutte le sue "Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort" si reggono sulla constatazione di una scissione fondamentale nella vita, che egli presenta come la convivenza, in ogni organismo, di due «animali»: "l'animal existant en dedans", la cui vita - che egli chiama organica e paragona a quella di un vegetale - non è che una «successione abituale di assimilazione ed escrezione», e "l'animal vivant au-dehors", la cui vita - che sola merita il nome di animale - è definita dalla relazione col mondo esterno. La scissione tra l'organico e l'animale traversa l'intera vita dell'individuo, segnandosi nell'opposizione fra la continuità delle funzioni organiche (circolazione del sangue, respirazione, assimilazione, escrezione eccetera) e l'intermittenza delle funzioni animali (la più evidente delle quali è quella sonno-veglia), fra l'asimmetria della vita organica (un solo stomaco, un fegato, un cuore) e la simmetria della vita animale (un cervello simmetrico, due occhi, due orecchie, due braccia eccetera), e, in ultimo, nella non-coincidenza del loro inizio e della loro fine. Come, infatti, la vita organica comincia, nel feto, prima di quella animale, così essa, nell'invecchiamento e nell'agonia, sopravvive alla morte di questa. Foucault ha notato la moltiplicazione della morte in Bichat, il suo diventare morte in movimento o al dettaglio, che si divide in una serie di morti parziali: morte del cervello, del fegato, del cuore... Ma ciò che Bichat non riesce ad accettare, ciò che continua a presentarsi per lui come un enigma irriducibile, non è tanto questo moltiplicarsi della morte, quanto la sopravvivenza della vita organica a quella animale, l'inconcepibile permanere dell'«animale di dentro» una volta che l'animale di fuori ha cessato di esistere. Se la precedenza della vita organica rispetto a quella animale si può, infatti, spiegare come un processo di sviluppo verso forme sempre più elevate e complesse, come dar ragione dell'insensata sopravvivenza dell'animale di dentro?

Le pagine in cui Bichat descrive lo spegnersi graduale e inesorabile della vita animale nel sopravvivere indifferente delle funzioni organiche sono fra le più intense delle "Recherches".

"La morte naturale ha questo di notevole, che essa pone fine quasi completamente alla vita animale, assai prima che finisca la vita organica. Guardate l'uomo che si spegne alla fine di una lunga vecchiaia: muore al dettaglio; le sue funzioni esterne cessano l'una dopo l'altra; tutti i suoi sensi si chiudono successivamente; le cause abituali della sensazione passano su di essi senza impressionarli. La vista si oscura, s'intorbida e infine cessa di trasmettere l'immagine degli oggetti: è la cecità senile. I suoni colpiscono dapprima l'orecchio in modo confuso, e ben presto questo diventa completamente insensibile. L'involucro cutaneo, in callito, indurito, parzialmente privo di vasi, ormai inattivo, è a questo punto sede solo di un tatto oscuro e indistinto: del resto, l'abitudine ne ha smussato la sensibilità. Tutti gli organi che dipendono dalla pelle s'indeboliscono e muoiono; i capelli e la barba incanutiscono. Privi dei succhi che li nutrivano, i peli cadono. Gli odori lasciano ormai sul naso appena una leggera impressione... Isolato in mezzo alla natura, privo in parte delle funzioni degli organi sensitivi, il vecchio vede ben presto spegnersi anche quelle del cervello. Non vi è quasi più in lui percezione, poiché nulla o quasi da parte dei sensi ne determina l'esercizio; l'immaginazione si smorza e si annulla. La memoria delle cose presenti si distrugge; il vecchio dimentica in un secondo ciò che gli è stato appena detto, poiché i

suoi sensi esterni, indeboliti e già per così dire morti, non possono confermarli quel che il suo spirito gli insegna. Le idee fuggono, quando le immagini tracciate e dai sensi non ne trattengono l'impronta" (Bichat, p.p. 200 seg.).

A questo declino dei sensi esterni corrisponde un intimo straniamento dal mondo che ricorda da vicino le descrizioni dell'apatia del musulmano nei campi:

"I movimenti del vecchio sono rari e lenti; non esce che a fatica dall'atteggiamento in cui si trova. Seduto accanto al fuoco che lo riscalda, vi trascorre le sue giornate concentrato in se stesso, estraneo a ciò che lo circonda, privo di desideri, di passioni, di sensazioni; quasi senza parlare, perché nulla lo spinge a rompere il suo silenzio, contento di sentire che ancora esiste, quando ormai ogni altro sentimento è dileguato... E' facile vedere, da quanto abbiamo detto, che, nel vecchio, le funzioni esterne si spengono poco a poco, che la vita animale è già quasi in lui interamente cessata quando quella organica è ancora in attività. Da questo punto di vista, la condizione del vivente che la morte naturale sta per annientare assomiglia a quella in cui si trovava nel grembo materno, o allo stato del vegetale, che non vive che all'interno, e per il quale tutta la natura tace" (p.p. 202 seg.).

La descrizione culmina alla fine in una domanda che è, insieme, un'amara confessione d'impotenza di fronte all'enigma:

"Ma perché, quando abbiamo cessato di esistere al di fuori, viviamo ancora al di dentro, dal momento che i sensi, la locomozione eccetera sono destinati soprattutto a metterci in rapporto coi corpi che devono nutrirci? Perché queste funzioni si indeboliscono in una proporzione più grande che quelle interne? Perché non vi è una relazione esatta nella loro cessazione? Non riesco a risolvere interamente questo enigma..." (p.p. 203 seg.).

Bichat non poteva prevedere che un giorno le tecnologie mediche di rianimazione da una parte e quelle biopolitiche dall'altra, avrebbero lavorato appunto su questa sconnessione fra l'organico e l'animale, realizzando l'incubo di una vita vegetativa che sopravvive indefinitamente a quella di relazione, di un non-uomo infinitamente separabile dall'uomo. Ma, quasi che un oscuro presagio di quest'incubo gli attraversasse improvvisamente la mente, egli immagina a questo punto il suo opposto simmetrico di una morte rovesciata, che lascia sopravvivere nell'uomo le funzioni animali e distrugge interamente quelle della vita organica:

"Se fosse possibile supporre un uomo la cui morte, riguardando soltanto tutte le funzioni interne, come la circolazione, la digestione, le secrezioni eccetera, lasciasse sussistere l'insieme delle funzioni della vita animale, quest'uomo vedrebbe allora con occhi indifferenti avvicinarsi il termine della sua vita organica, perché sentirebbe che il bene della sua esistenza non dipende da esse e che egli sarebbe in grado, anche dopo questa specie di morte, di sentire e provare tutto quanto faceva fin allora la sua felicità" (p.p. 205 seg.).

Che a sopravvivere sia l'uomo o il non-uomo, l'animale o l'organico, in ogni caso si direbbe che la vita porti in se stessa il sogno - o l'incubo - della sopravvivenza.

4.9. Foucault - l'abbiamo visto - definisce la differenza fra il biopotere moderno e il potere sovrano del vecchio Stato territoriale attraverso l'incrocio di due formule simmetriche. "Far morire e lasciar vivere" compendia la divisa del vecchio potere sovrano, che si esercita soprattutto come diritto di uccidere; "far vivere e lasciar morire" l'insegna del biopotere, che fa della statalizzazione del biologico e della cura della vita il proprio obiettivo primario.

Alla luce delle considerazioni che precedono, tra le due formule se ne insinua una terza, che definisce il carattere più specifico della biopolitica del secolo ve-

ntesimo: non più "far morire" né "far vivere", ma "far sopravvivere". Non la vita né la morte, ma la produzione di una sopravvivenza modulabile e virtualmente infinita costituisce la prestazione decisiva del biopotere nel nostro tempo. Si tratta, nell'uomo, di dividere ogni volta la vita organica da quella animale, il non-umano dall'umano, il musulmano dal testimone, la vita vegetale mantenuta in funzione attraverso le tecniche di rianimazione dalla vita cosciente, fino a raggiungere un punto limite che, come le frontiere della geopolitica, è essenzialmente mobile e si sposta secondo il progresso delle tecnologie scientifiche e politiche. L'ambizione suprema del biopotere è di produrre in un corpo umano la separazione assoluta del vivente e del parlante, della "zoé" e del "bios", del non-uomo e dell'uomo: la sopravvivenza.

Per questo il musulmano nel campo - come, oggi, il corpo dell'oltrecomatoso e del "neomort" nelle camere di rianimazione - non manifesta soltanto l'efficacia del biopotere, ma ne presenta, per così dire, la cifra segreta, ne esibisce l'"arcanum". Nel suo "De arcanis rerum publicarum" (1605), Clapmar distingueva, nella struttura del potere, una faccia visibile (lo "jus imperii") e una faccia nascosta (l'"arcanum", che egli fa derivare da "arca", scrigno, forziere). Nella biopolitica contemporanea, la sopravvivenza è il punto in cui le due facce coincidono, l'emergere alla luce dell'"arcanum imperii" come tale. Per questo esso resta, per così dire, invisibile nella sua stessa esposizione, recondito quanto più viene esibito allo sguardo. Nel musulmano, il biopotere ha inteso produrre il suo ultimo arcano, una sopravvivenza separata da ogni possibilità di testimonianza, una sorta di sostanza biopolitica assoluta che, nel suo isolamento, permette l'assegnazione di ogni identità demografica, etnica, nazionale e politica. Se chiunque partecipa in qualche modo alla «soluzione finale» era, nel gergo della burocrazia nazista, un "Geheimnisträger", un depositario di segreti, il musulmano è il segreto assolutamente intestimoniabile, l'arca indisvelabile del biopotere. Indisvelabile perché vuota, perché essa non è che il "volkloser Raum", lo spazio vuoto di popolo al centro del campo che, separando ogni vita da se stessa, segna il passaggio del cittadino nello "Staatsangehörige" di ascendenza non ariana, del non ariano in ebreo, dell'ebreo in deportato e, finalmente, dell'ebreo deportato al di là di se stesso, nel musulmano, cioè in una nuda vita inassegnabile e intestimoniabile. Per questo, coloro che rivendicano oggi l'indicibilità di Auschwitz dovrebbero essere più cauti nelle loro affermazioni. Se essi intendono dire che Auschwitz fu un evento unico, di fronte al quale il testimone deve in qualche modo sottoporre ogni sua parola alla prova di un'impossibilità di dire, allora essi hanno ragione. Ma se, coniugando unicità e indicibilità, fanno di Auschwitz una realtà assolutamente separata dal linguaggio, se recidono, nel musulmano, la relazione fra impossibilità e possibilità di dire che costituisce la testimonianza, allora essi ripetono inconsapevolmente il gesto dei nazisti, sono segretamente solidali dell'"arcanum imperii". Il loro silenzio rischia di ripetere il monito beffardo delle S.S. agli abitanti del campo, che Levi trascrive sulla soglia de "I sommersi e i salvati":

"In qualunque modo questa guerra finisca, la guerra contro di voi l'abbiamo vinta a noi; nessuno di voi rimarrà per portare testimonianza, ma se anche qualcuno scampasse, il mondo non gli crederà. Forse ci saranno sospetti, discussioni, ricerche di storici, ma non ci saranno certezze, perché noi distruggeremo le prove insieme con voi. E quando anche qualche prova dovesse rimanere, e qualcuno di voi sopravvivere, la gente dirà che i fatti che voi raccontate sono troppo mostruosi per essere creduti... La storia dei Lager, saremo noi a dettarla" (Levi 2, p. 3).

4.10. Proprio questo isolamento della sopravvivenza dalla vita è quanto la testimonianza confuta con ogni sua parola. Essa dice che proprio perché il non-umano e l'umano, il vivente e il parlante, il musulmano e il superstite non coincidono, proprio perché vi è, fra essi, un'indisgiungibile divisione, per questo può esservi testimonianza. Proprio in quanto essa inerte alla lingua come tale, proprio perché attesta l'aver luogo di una potenza di dire soltanto attraverso un'impotenza, la sua autorità non dipende da una verità fattuale, dalla conformità fra il detto e i fatti, fra la memoria e l'accaduto, ma dalla relazione immemorabile fra l'indicibil

e e il dicibile, fra il fuori e il dentro della lingua. "L'autorità del testimone consiste nel suo poter parlare unicamente in nome di un non poter dire, cioè, nel suo essere soggetto". La testimonianza garantisce non della verità fattuale dell'enunciato custodito nell'archivio, ma della sua inarchiviabilità, della sua esteriorità rispetto all'archivio - cioè del suo necessario sfuggire - in quanto esistenza di una lingua - tanto alla memoria che all'oblio. Per questo - poiché si dà testimonianza solo dove si è data una impossibilità di dire e vi è un testimone solo dove vi è stata una desoggettivazione - il musulmano è veramente il testimone integrale, per questo non è possibile recidere il musulmano dal superstite. Converrà riflettere sullo statuto particolare che, in questa prospettiva, compete al soggetto. Che il soggetto della testimonianza - che, anzi, ogni soggettività, s'essere soggetto e testimoniare sono, in ultima analisi, tutt'uno - sia "resto", non va inteso nel senso che esso sia - secondo uno dei significati del termine greco "ypostasis" - qualcosa come un sostrato, un deposito o un sedimento che i processi storici di soggettivazione e desoggettivazione, di umanizzazione e disumanizzazione si lasciano dietro come una sorta di fondo, o di fondamento, del loro divenire. Una simile concezione ripeterebbe, ancora una volta, la dialettica del fondamento, in cui qualcosa - nel nostro caso, la nuda vita - dev'essere separata e andare a fondo, perché una vita umana possa essere assegnata in proprio a dei soggetti (in questo senso, il musulmano è il modo in cui la vita ebraica va a fondo perché qualcosa come una vita ariana possa essere prodotta). Il fondamento è qui in funzione di un "telos", che è il raggiungimento o la fondazione dell'uomo, del divenire umano dell'inumano. E' questa prospettiva che occorre revocare in questione senza riserve. Dobbiamo cessare di guardare ai processi di soggettivazione e di desoggettivazione, al divenir parlante del vivente e al divenir vivente del parlante - e, più in generale, ai processi storici - come se essi avessero un "telos", apocalittico o profano, in cui vivente e parlante, non uomo e uomo - o qual che siano, in generale, i termini di un processo storico - si saldino in una raggiunta, compiuta umanità, si compongano in una realizzata identità. Ciò non significa che, in quanto privi di un fine, essi siano condannati all'insensatezza o alla vanità di un disincanto e di una deriva infiniti. Essi non hanno un "fine", ma un "resto"; non vi è, in o sotto di essi, un fondamento, ma, fra essi, nel loro mezzo, uno scarto irriducibile, in cui ogni termine può porsi in posizione di resto, può testimoniare. Veramente storico è ciò che adempie il tempo non in direzione del futuro né semplicemente verso il passato, ma nell'eccedenza di un medio. Il Regno messianico non è né futuro (il millennio) né passato (l'età dell'oro): è un "tempo restante".

4.11. In un'intervista del 1964 alla televisione tedesca, all'intervistatore che chiedeva che cosa restasse, per lei, dell'Europa del periodo prehitleriano in cui era vissuta, Hannah Arendt rispose: «Che cosa resta? Resta la madrelingua» ("Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache"). Che cos'è una lingua come resto? Come può una lingua sopravvivere ai soggetti e, addirittura, al popolo che la parlava? E che significa parlare in una lingua che resta? Il caso di una lingua morta fornisce qui un paradigma istruttivo. Si può considerare ogni lingua come un campo percorso da due tensioni opposte, una che va verso l'innovazione e la trasformazione e l'altra verso l'invarianza e la conservazione. La prima corrisponde, nella lingua, a una zona di anomia, la seconda alla norma grammaticale. Il punto d'incrocio fra queste due opposte correnti è il soggetto parlante, come l'"auctor" in cui si decide ogni volta ciò che si può dire e ciò che non si può dire, il dicibile e il non dicibile di una lingua. Quando, nel soggetto parlante, il rapporto fra norma e anomia, fra il dicibile e il non dicibile si spezza, si ha la morte della lingua e l'emergere alla coscienza di una nuova identità linguistica. Una lingua morta è, cioè, quella in cui non si può opporre norma e anomia, innovazione e conservazione. Di una tale lingua si dice a ragione che essa non è più parlata, cioè che "in essa è impossibile assegnare la posizione di soggetto". Il già-detto forma qui un tutto conchiuso e privo di esteriorità, che può solo essere tramandato in un corpus o rievocato in un archivio. Per il latino, questo è avvenuto nel momento in cui la tensione fra "sermo urbanus" e "sermo rusticus", che affiora alla coscienza dei parlanti già nell'età repubblicana, si rompe. Finché l'opposi-

zione era percepita come una tensione polare interna, il latino era una lingua viva e il soggetto sentiva di parlare in un'unica lingua; quando essa si spezza, la parte normata si separa come lingua morta (o come quella che Dante chiama "grammatica") e la parte anomica dà vita ai volgari romanzi.

Si dia ora il caso di Giovanni Pascoli, poeta in lingua latina a cavallo fra i secoli diciannovesimo e ventesimo, quando, cioè, il latino è già da secoli una lingua morta. Ciò che qui avviene è che un individuo riesce ad assumere la posizione di soggetto in una lingua morta, cioè a restaurare in essa quella possibilità di opporre il dicibile e il non dicibile, innovazione e conservazione, che, per definizione, non è più possibile. Si potrebbe dire, a prima vista, che un tale poeta in una lingua morta, in quanto si reinsedia in essa come soggetto, attua una vera e propria resurrezione della lingua. E' quanto avviene, del resto, nei casi in cui l'esempio dell'"auctor" isolato sia seguito da altri, come si verificò, fra il 1910 e il 1918, per la parlata piemontese di Forno in Val di Più, quando l'ultimo anziano che la parlava contagiò un gruppo di giovani che cominciarono a parlarla; o in quello del neoebraico, in cui un'intera comunità si pose in posizione di soggetto rispetto a una lingua ormai puramente culturale. Ma, a ben guardare, la situazione è più complessa. Nella misura in cui l'esempio del poeta in lingua morta resta consapevolmente isolato ed egli stesso continua a parlare e scrivere in un'altra lingua materna, si può dire che egli faccia in qualche modo sopravvivere la lingua ai soggetti che la parlavano, che la produca come un medio indecidibile - o una testimonianza - fra una lingua viva e una lingua morta. Cioè che egli - in una sorta di "nekya" filologica - offra la sua voce e il suo sangue all'ombra della lingua morta, perché essa torni - come tale - alla parola. Curioso "auctor", che autorizza e convoca alla parola un'assoluta impossibilità di parlare.

Se torniamo ora alla testimonianza, possiamo dire che testimoniare significa porsi nella propria lingua nella posizione di coloro che l'hanno perduta, insediarsi in una lingua viva come se essa fosse morta o in una lingua morta come se essa fosse viva - in ogni caso fuori tanto dell'archivio che del corpus del già-detto.

Non sorprende che questo gesto testimoniale sia anche quello del poeta, dell'"auctor" per eccellenza. La tesi di Hölderlin, secondo cui «ciò che resta, lo fondano i poeti» ("Was bleibt, stiften die Dichter") non va intesa nel senso triviale secondo cui l'opera dei poeti è qualcosa che dura e rimane nel tempo. Essa significa, piuttosto, che la parola poetica è quella che si situa ogni volta in posizione di resto, e può, in questo modo, testimoniare. I poeti - i testimoni - fondano la lingua come ciò che resta, che sopravvive in atto alla possibilità - o all'impossibilità - di parlare.

Di che testimonia una tale lingua? Di qualcosa - fatto o evento, memoria o speranza, letizia o agonia - che potrebbe essere registrato nel corpus del già-detto? O dell'enunciazione, che attesta nell'archivio l'irriducibilità del dire al detto?

Né di una cosa né dell'altra. Inenunciabile, inarchiviabile è la lingua in cui l'autore riesce a testimoniare della sua incapacità di parlare. In essa una lingua che sopravvive ai soggetti che la parlano coincide con un parlante che resta al di qua

della lingua. Essa è la «tenebra oscura» che Levi sentiva crescere nelle pagine di Celan come un «rumore di fondo», è la non-lingua di Hurbinek ("mass-klo", "matisklo") che non ha posto nelle biblioteche del detto né nell'archivio degli enunciati. E come, nel cielo stellato che vediamo di notte, le stelle risplendono circondate da una fitta tenebra, che i cosmologi ci dicono non essere altro che la testimonianza del tempo in cui esse non brillavano ancora, così la parola del testimone testimonia di un tempo in cui egli ancora non parlava, la testimonianza dell'uomo testimonia del tempo in cui egli ancora non era umano. O come, secondo un'ipotesi analogica, nell'universo in espansione, le galassie più remote si allontanano da noi a una velocità superiore a quella della loro luce, che non riesce a raggiungerci, in modo che il buio che vediamo nei cieli non è che l'invisibilità di quella luce, così, secondo il paradosso di Levi, testimone integrale è colui che non possiamo vedere - il musulmano.

4.12. "Resto" è un concetto teologico-messianico. Nei libri profetici dell'Antico Testamento, ciò che si salva non è tutto il popolo d'Israele, ma un resto - indicato

come "she' ar Jisra'el", il resto d'Israele, in Isaia, o come "she' erit Josep", resto di Giuseppe, in Amos. Il paradosso è qui che i profeti si rivolgono a tutto Israele perché si converta al bene, ma, insieme, gli annunciano che solo un resto o sarà salvato (così in "Amos" 5, 15: «Odiare il male e amare il bene; osservate la giustizia alla porta; forse Jahvé, il Dio degli eserciti, avrà pietà del resto di Giuseppe»; e in "Isaia" 10, 22: «Se anche il tuo popolo, o Israele, fosse come la sabbia del mare, solo un resto si salverà»).

Che cosa dobbiamo intendere qui per «resto»? Decisivo è che, come non hanno mancato di osservare i teologi, il resto non sembra rimandare semplicemente a una porzione numerica d'Israele; piuttosto "resto" è la consistenza che Israele assume nel punto in cui è posto in relazione immediata con l'eschaton, con l'evento messianico o con l'elezione". Nel suo rapporto alla salvezza, il tutto (il popolo) si pone, cioè, necessariamente come resto.

Ciò è particolarmente evidente in Paolo. Nella "Lettera ai Romani", attraverso una fitta rete di citazioni bibliche, egli pensa l'evento messianico come una serie di cesure che dividono il popolo d'Israele e, insieme, i gentili, costituendoli ogni volta in posizione di resto: «Così nel tempo di ora ("en to nyn cairo", espressione tecnica per il tempo messianico) si è prodotto un resto ("leimma") secondo l'elezione della grazia» ("Romani" 11, 5). La cesura non divide, però, solo la parte dal tutto ("Romani" 9, 6-8: «Non tutti quelli di Israele, questi sono Israele; né perché seme di Abramo, tutti sono figli; ma 'da Isacco sarà chiamato a te un seme'. Cioè: non i figli secondo la carne sono anche figli di Dio; ma i figli della promessa saranno contati come seme»), ma anche il popolo dal non-popolo ("Romani" 9,24: «Come è detto nel libro di Osea: 'Chiamerò popolo mio un non-popolo e amata una (gente) non amata; e là dove avevo detto non popolo mio, essi saranno chiamati figli del Dio vivente'»). E, alla fine, il resto si presenta come una macchina soteriologica che permette la salvezza di quel tutto, di cui pure segnava la divisione e la perdita ("Romani" 11,26: «Tutto Israele sarà salvato»).

Nel concetto di resto, l'aporia della testimonianza coincide con quella messianica. Come il resto d'Israele non è tutto il popolo né una parte di esso, ma significa appunto l'impossibilità per il tutto e per la parte di coincidere con se stessi e fra di loro; e come il tempo messianico non è né il tempo storico né l'eternità, ma lo scarto che li divide; così il resto di Auschwitz - i testimoni - non sono né i morti né i sopravvissuti, né i sommersi né i salvati, ma ciò che resta fra di essi.

4.13. In quanto definisce la testimonianza unicamente attraverso il musulmano, il paradosso di Levi contiene la sola possibile refutazione di ogni argomento negazionista.

Sia, infatti, Auschwitz, ciò di cui non è possibile testimoniare; e sia, insieme, il musulmano come assoluta impossibilità di testimoniare. Se il testimone testimonia per il musulmano, se egli riesce a portare alla parola l'impossibilità di parlare - se, cioè, il musulmano è costituito come testimone integrale - allora il negazionismo è confutato nel suo stesso fondamento. Nel musulmano, l'impossibilità di testimoniare non è più, infatti, una semplice privazione, ma è divenuta reale, esiste come tale. Se il superstite testimonia non della camera a gas o di Auschwitz, ma per il musulmano, se egli parla soltanto a partire da una impossibilità di parlare, allora la sua testimonianza non può essere negata. Auschwitz - ciò di cui non è possibile testimoniare - è assolutamente e irrefutabilmente provato.

Ciò significa che le tesi «io testimonia per il musulmano» e «il musulmano è il testimone integrale» non sono né giudizi costativi né atti illocutivi né enunciati nel senso di Foucault; esse articolano piuttosto una possibilità di parola unicamente attraverso una impossibilità e, in questo modo, segnano l'aver luogo di una lingua come evento di una soggettività.

4.14. Nel 1987, un anno dopo la morte di Primo Levi, Z. Ryn e S. Klodzinski pubblicarono negli «Auschwitz-Hefte» il primo studio dedicato al musulmano. L'articolo - che porta il titolo significativo "Al confine fra la vita e la morte. Uno studio del fenomeno del musulmano nel campo di concentramento" - contiene 89 testimo-

nianze, quasi tutte di ex-deportati di Auschwitz, ai quali era stato sottoposto un questionario sull'origine del termine, sui caratteri fisici e psichici dei musulmani, sulle circostanze che causavano il processo di «musulmanizzazione», sul comportamento degli altri detenuti e dei funzionari rispetto a essi, sulla loro morte e sulle loro possibilità di sopravvivenza. Le testimonianze raccolte non aggiungono nulla di essenziale a quanto già sapevamo. Tranne su un punto, che c'interessava in modo particolare perché sembra mettere in questione non già la testimonianza di Levi, ma uno dei suoi presupposti fondamentali. Una sezione della monografia (p.p. 121-24) s'intitola "Ich war ein Muselmann", io ero un musulmano. Essa contiene dieci testimonianze di uomini, che sono sopravvissuti alla condizione di musulmano e provano ora a raccontarcela.

Nell'espressione "Io ero un musulmano", il paradosso di Levi raggiunge la sua formulazione più estrema. Non soltanto il musulmano è il testimone integrale, ma egli ora parla e testimonia in prima persona. Dovrebbe ormai essere chiaro in che senso quest'estrema formulazione - "Io, colui che parla, ero un musulmano, cioè colui che non può in nessun caso parlare" - non soltanto non contraddice il paradosso, ma, anzi, puntualmente lo verifica. Lasciamo perciò che siano essi - i musulmani - ad avere l'ultima parola.

"I giorni, in cui ero un musulmano, non posso dimenticarli. Ero debole, esausto, stanco fino alla morte. Dovunque guardassi, vedevo qualcosa da mangiare. Sognavo pane e zuppa, ma appena mi svegliavo provavo una fame insopportabile. La porzione di pane, 50 grammi di margarina, 50 grammi di marmellata, quattro patate cotte con tutta la buccia, che avevo ricevuto la sera prima, appartenevano ormai al passato. Il capobaracca e gli altri internati che avevano qualche posto, gettavano le bucce delle patate e a volte perfino una patata intera, io li spiavo di nascosto e cercavo le bucce tra i rifiuti per mangiarle. Le spalmavo di marmellata, erano veramente buone. Un maiale non le avrebbe mangiate, ma io sì, masticavo finché sentivo la sabbia sotto i denti..."

Lucjan Sobieraj

"Io personalmente sono stato per poco tempo un musulmano. Ricordo che dopo il trasporto nella baracca crollai completamente dal punto di vista psichico. Il crollo si manifestò in questo modo: fui sopraffatto da una generale apatia, nulla mi interessava, non reagivo più né agli stimoli esterni né a quelli interni, non mi lavavo più, e non solo per mancanza di acqua, ma anche quando ne avevo l'occasione; non sentivo più nemmeno la fame..."

Feliksa Piekarska

"Sono un musulmano. Dal rischio di polmonite cercavo di proteggermi, come gli altri compagni, col caratteristico atteggiamento incurvato in avanti, tendendo al massimo le scapole e muovendo pazientemente e ritmicamente le mani sullo sterno. Così mi scaldavo quando i tedeschi non guardavano.

Da quel momento in poi torno nel Lager sulle spalle dei colleghi. Ma di noi musulmani ce n'è sempre di più..."

Edward Sokół

"Anch'io sono stato un musulmano, dal 1942 fino all'inizio del 1943. Di esserlo non ero consapevole. Credo che molti musulmani non si rendessero conto di appartenere a questa categoria. Ma durante la divisione degli internati fui messo nel gruppo dei musulmani. In molti casi, era l'aspetto degli internati a decidere della loro iscrizione in quel gruppo".

Jerzy Mostowsky

"Chi non è stato lui stesso per un certo tempo un musulmano, non può immaginare quanto fossero profonde le trasformazioni psichiche che un uomo subiva. La propria sorte diventava tanto indifferente che non si voleva più niente da nessuno e si aspettava in pace la morte. Non si avevano più né la forza né la voglia di lottare per la sopravvivenza quotidiana; oggi era abbastanza, ci si contentava della razione o

di ciò che si trovava fra i rifiuti..."
Karol Talik

"... In generale si può dire che fra i musulmani c'erano esattamente le stesse differenze che ci sono fra uomini che vivono in condizioni normali, voglio dire differenze fisiche o psichiche. Le condizioni del Lager rendevano queste differenze più evidenti e spesso eravamo testimoni di un rovesciamento di ruolo fra i fattori fisici e quelli psichici".
Adolf Gawalewicz

"Un presentimento di questo stato lo avevo già provato. In cella avevo conosciuto la sensazione della vita che se ne andava: tutte le cose terrene non avevano più importanza. Le funzioni corporee si affievolivano. Persino la fame mi tormentava meno. Sentivo una strana dolcezza, solo non avevo più la forza di alzarmi dal pagliericcio, e, se ci riuscivo, per andare al secchio dovevo appoggiarmi alle pareti..."
Włodzimierz Borkowski

"Ho vissuto nel mio proprio corpo la forma di vita più atroce del Lager, l'orrore della condizione musulmana. Sono stato uno dei primi musulmani, vagavo attraverso il campo come un cane randagio, tutto mi era indifferente, se solo potevo sopravvivere un altro giorno. Arrivai nel Lager il 14 giugno 1940 col primo convoglio dalla prigione di Tarnow...
Dopo alcune difficoltà iniziali, fui messo nel Kommando 'Agricoltura', dove ho lavorato fino all'autunno di quell'anno alla raccolta delle patate e del fieno e alla trebbiatura. All'improvviso si verificò nel Kommando un incidente. Avevano scoperto che dei civili di fuori ci davano da mangiare. Finii nella compagnia disciplinare e là cominciò la tragedia della mia vita nel campo. Perdo le forze e la salute. Dopo un paio di giorni di lavoro duro, il Kapo del Kommando precedente mi trasferì dalla compagnia disciplinare al Kommando segheria. Il lavoro era meno duro, ma bisognava stare all'aperto tutto il giorno e quell'anno l'autunno era freddissimo, sempre pioggia mista a neve, già cominciava il gelo e noi vestiti di tela leggera, mutande e camicia, zoccoli di legno senza calze e in testa un berretto di tela. In questa situazione, senza sufficiente nutrimento, fradici e gelati ogni giorno, la morte non ci dava scampo...
In questo periodo cominciò la musulmaneria ("das Muselmanentum"), si diffuse in tutte le squadre che lavoravano all'aperto. Il musulmano viene disprezzato da tutti, anche dai compagni... I suoi sensi si ottundono, quello che gli sta intorno gli diventa completamente indifferente. Non può più parlare di niente e nemmeno pregare, non crede più né al cielo né all'inferno. Non pensa più alla sua casa, alla famiglia, ai compagni nel campo.
Quasi tutti i musulmani morirono nel campo, solo una piccola percentuale riuscì a venir fuori da quello stato. La buona sorte o la provvidenza fecero sì che alcuni potessero essere liberati. Per questo posso descrivere come mi riuscì di tirarmi fuori da quella condizione.
... A ogni passo si vedevano musulmani, scarni, sudicie figure, con la pelle e la faccia annerite, lo sguardo perso, gli occhi infossati, i vestiti logori, fradici e puzzolenti. Si muovevano a passi vacillanti e lenti, inadatti al ritmo della marcia... Parlavano soltanto dei loro ricordi e di cibo: quanti pezzi di patata c'erano ieri nella zuppa, quanti bocconi di carne, se la minestra era densa o solo acqua... Le lettere che arrivavano da casa non portavano conforto, non si illudevano più di tornare. Un pacco era atteso con ansia, per potersi saziare almeno una volta. Sognavamo di frugare tra i rifiuti della cucina per procurarci resti di pane o posate di caffè.
Il musulmano lavorava per inerzia o, piuttosto, faceva finta di lavorare. Un esempio: durante il lavoro in segheria, cercavamo le seghe meno taglienti, che si potevano usare senza difficoltà, non importa se tagliassero o no. Spesso facevamo finta di lavorare così per un'intera giornata, senza tagliare nemmeno un ceppo. Se dovevamo raddrizzare i chiodi, martellavamo invece senza sosta sull'incudine. Dovevamo però sempre stare attenti che nessuno ci vedesse, e anche questo era fatico

so. Il musulmano non aveva uno scopo, faceva il suo lavoro senza pensare, si muoveva senza pensare, sognava solo di avere nella fila un posto dove avrebbe ricevuto più zuppa e più densa. I musulmani seguivano attentamente i gesti del capocuciniere per vedere se, quando attingeva dalla pentola, prendeva la zuppa da sopra o da sotto. Mangiavano in fretta e non pensavano che a ottenere una seconda porzione, ma questo non avveniva mai: una seconda porzione la ricevevano quelli che la voravano di più e meglio e godevano di una maggiore considerazione da parte del capocuciniere...

I musulmani erano evitati dagli altri internati: non c'era, con essi, nessun tema comune di conversazione, perché i musulmani fantasticavano e parlavano solo di cibo. I musulmani non amavano i prigionieri «migliori», a meno che non potessero ottenere da loro qualcosa da mangiare. Preferivano la compagnia di quelli come loro, perché così potevano scambiare facilmente pane, formaggio o salsiccia contro una sigaretta o altri cibi. Avevano paura di andare all'infermeria, non si dichiaravano mai malati, di solito crollavano all'improvviso durante il lavoro.

Vedo ancora perfettamente le squadre che tornano dal lavoro in fila per cinque: le prime file marciavano al passo seguendo il ritmo dell'orchestra, i cinque subito dietro già non riuscivano più a tenere il passo, quelli ancora dopo si appoggiavano gli uni agli altri, nelle ultime file i quattro più forti portavano per le braccia e per le gambe il quinto che stava morendo...

Come ho già detto, nel 1940 vagavo nel Lager come un cane randagio, sognando di riavere almeno qualche buccia di patata. Cercai di calarmi nelle buche vicino alla segheria dove si mettevano a fermentare le patate per farne mangime per i porci e le altre bestie. I compagni mangiavano fette di patate crude spalmate di saccarina, che ricordavano nel gusto le pere. Ogni giorno la mia condizione peggiorava: mi vennero delle ulcerazioni alle gambe e non speravo più di sopravvivere. Speravo solo in un miracolo, benché non avessi la forza di concentrarmi e di pregare e con fede...

Ero in questa situazione quando mi notò una commissione, credo di medici delle S.S., entrati nella baracca dopo l'ultimo appello. Erano tre o quattro e si interessavano specialmente ai musulmani. Oltre alle vesciche alle gambe, avevo un rigonfiamento sul malleolo della dimensione di un uovo. Per questa ragione mi prescrissero un'operazione e mi trasferirono con gli altri alla baracca 9 (l'ex-baracca 11). Ricevevamo lo stesso cibo degli altri, ma non andavamo a lavorare e potevamo riposare tutto il giorno. Fummo visitati dai medici del campo, io fui operato - le tracce di questa operazione si vedono ancora oggi - e mi ripresi. Non dovevamo presentarci all'appello, faceva caldo e si stava bene, finché un giorno non arrivarono le S.S. responsabili della baracca. Dissero che l'aria era soffocante e fecero aprire tutte le finestre, era il Dicembre 1940... Dopo pochi minuti tutti tremavano per il freddo e allora ci fecero correre per la stanza per riscaldarci, finché fummo tutti coperti di sudore. Poi dissero: «Seduti» e nessuno si mosse più.

Finché i nostri corpi si raffreddarono e di nuovo avemmo freddo. Poi una nuova corsa e così per tutto il giorno.

Vista la situazione decisi di andarmene di là e, durante la visita di controllo, dissi di essere guarito, che stavo bene e volevo lavorare. E così avvenne. Fui trasferito alla baracca 10 (ora numero 8). Mi misero in una stanza in cui c'erano solo nuovi arrivati (...). Come vecchio detenuto, piacevo al capobaracca, che mi portava ad esempio agli altri detenuti (...). In seguito fui trasferito nel 'Kommando Agricoltura', nella stalla delle vacche. Anche qui ottenni la fiducia dei compagni e cibo supplementare, pezzi di barbabietola, zucchero nero, zuppa dalla stalla dei maiali, latte in quantità e in più il calore della stalla. Questo mi rimise in sesto, mi salvò dalla musulmaneria (...).

Il tempo in cui sono stato un musulmano si è iscritto profondamente nella mia memoria: ricordo perfettamente quell'incidente nel 'Kommando Segheria' nell'autunno 1940, vedo ancora la sega, i ceppi di legno accatastati, le baracche, i musulmani che si riscaldano a vicenda, i loro gesti (...). Gli ultimi momenti dei musulmani erano proprio come si dice in questa canzone del Lager:

Che cos'è peggio del musulmano?
Ha forse diritto di vivere?

Non è lì perché lo calpestino, urtino, battano?
Vaga per il campo come un cane randagio.
Tutti lo scacciano, ma il suo riscatto è il crematorio.
L'ambulanza lo toglie di mezzo!"
Bronislaw Goscinski

...
("Residua desiderantur")

BIBLIOGRAFIA.

La bibliografia contiene solo i libri citati nel testo. La traduzione italiana di opere straniere che, ove possibile, viene citata, è stata, se necessario, modificata in aderenza al testo originale.

Adorno, T. W.

1. "Dialettica negativa", Einaudi, Torino 1975 (3a ed.; ed. orig. "Negative Dialektik", Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1966).
2. "Minima moralia", Einaudi, Torino 1997 (3a ed.; ed. orig. "Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben", Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951).

Agamben, G.

"Il linguaggio e la morte", Einaudi, Torino 1982.

Améry, J.

"Un intellettuale a Auschwitz", Bollati Boringhieri, Torino [1987 (ed. orig. "Jenseits von Schuld und Stihne. Bewältigungsversuche eines Übenudltigten", F. Klett, Stuttgart 1977)].

Antelme, R.

"La specie umana", Einaudi, Torino 1976 (2a ed.; ed. orig. "L'Espèce humaine", Paris 1947).

Arendt, H.

1. "La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme", Feltrinelli, Milano 1993 (5a ed.; ed. orig. "Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil", Viking Press, New York 1963; nuova ed. riv. e ampl. 1965).
2. "Essays in Understanding", Harcourt Brace, New York 1993.

Bachmann, I.

"Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte", Adelphi, Milano 1993 (ed. orig. "Frankfurter Vorlesungen", Piper, München 1980).

Barth, K.

"Kirchliche Dogmatik", vol. 2, Zollikon, Zürich 1948.

Benjamin, W.

"Strada a senso unico. Scritti 1926-27", Einaudi, Torino 1983 (ed. orig. "Einbahnstrasse", Rowholt, Berlin 1928).

Benveniste, E.

1. "Problèmes de linguistique générale", vol. 1, Gallimard, Paris 1966.
2. "Problèmes de linguistique générale", vol. 2, Gallimard, Paris 1974.

Bertelli, S.

"Lex animata in terris", in F. Cardini (a cura di), "La città e il sacro", Garzanti

i-Scheiwiller, Milano 1994.

Bettelheim, B.

1. "Sopravvivere", Feltrinelli, Milano 1991 (3a ed.; ed. orig. "Surviving and Other Essays", Knopf, New York 1979).
2. "La fortezza vuota", Garzanti, Milano 1996 (4a ed.; ed. orig. "The Empty Fortress", Macmillan, New York, 1967).
3. "The Informed Heart", The Free Press, New York 1960.

Bichat, X.

"Recherches physiologiques sur la vie et la mort", Flammarion, Paris 1994 (ed. orig. Paris 1800).

Binswanger, L.

"Per un'antropologia fenomenologica", Feltrinelli, Milano 1970.

Blanchot, M.

"L'Entretien infini", Gallimard, Paris 1969.

Carpi, A.

"Diario di Gusen", Einaudi, Torino 1993

Chrisostome, J.

"Sur l'Incompréhensibilité de Dieu", Cerf, Paris 1970.

Derrida, J.

"La Voix et le phénomène", PUF, Paris 1967.

Des Pres, T.

"The Survivor. An Anatomy of Life in the Death Camps", W.S.P., New York 1977.

Foucault, M.

1. "Il faut défendre la société", Gallimard-Seuil, Paris 1997.
2. "L'Archéologie du savoir", Gallimard, Paris 1969.
3. "Scritti letterari", Feltrinelli, Milano 1996.

Felman, S.

"A l'âge du témoignage: Shoah de C. Lanzmann", in A.A. V.V., "Au sujet de Shoah", Berlin, Paris 1990.

Frontisi-Ducroux, F.

"Du masque au visage", Flammarion, Paris 1995.

Hegel, G. W. F.

"Estetica", Einaudi, Torino 1967.

Heidegger, M.

1. "Bremer and Freiburger Vorträge", GA vol. 79, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.
2. "Parmenides", GA vol. 54, Klostermann, Frankfurt a. M. 1982.
3. "Kant e il problema della metafisica", Silva, Milano 1962 (ed. orig. "Kant and das Problem derMetaphysik", Cohen, Bonn 1929).

Hilberg, R.

"La distruzione degli ebrei di Europa", Einaudi, Torino 1995 (ed. orig. "The Destruction of the European Jews", Holmer-Meyer, New York 1985).

Kant, I.

"Critica della ragion pura", Laterza, Roma-Bari 1981.

Keats, J.

"The Letters of John Keats", a cura di M. B. Forman, Oxford University Press, Oxford 1935.

Kerényi, K.

"La religione antica nelle sue linee fondamentali", Astrolabio, Roma 1951 (ed. orig. "Die antike Religion: eine Grundlegung", Amsterdam/Leipzig 1940).

Kimura Bin

"Écrits de psychopathologie phénoménologique", PUF, Paris 1992.

Kogon, E.

"Der S.S.-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager", Heyne, München 1958.

Langbein, H.

1. "Auschwitz. Zeugnisse und Berichte", a cura di H. G. Adler, H. Langbein, F. L. Ingens-Reiner, Europäische Verlag, Hamburg 1994.

2. "Uomini ad Auschwitz", Mursia, Milano 1984 (ed. orig. "Menschen in Auschwitz", Europa Verlag, Wien 1972).

Levi, P.

1. "Conversazioni e interviste", Einaudi, Torino 1997.

2. "I sommersi e i salvati", Einaudi, Torino 1991 (2a ed.; 1a ed. 1986).

3. "Se questo è un uomo. La tregua", Einaudi, Torino 1995 (4a ed.; 1a ed. rispettivamente De Silva, Torino 1947 ed Einaudi, Torino 1963).

4. "L'altrui mestiere", in Id., "Opere", vol. 3, Einaudi, Torino 1990.

5. "Ad ora incerta", in Id., "Opere", vol. 2, Einaudi, Torino 1988.

Levinas, E.

"De l'évasion", Fata Morgana, Montpellier 1982.

Lewental, S.

"Gedenkbuch", in «Hefte von Auschwitz», n. 1, Oswiecim 1972.

Lyotard, J.-F.

"Le Différend", Minuit, Paris 1983.

Manganelli, G.

"La notte", Adelphi, Milano 1996.

Mauss, M.

"Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", in Id., "Oeuvres", vol. 1, Minuit, Paris 1968.

Pessoa, F.

"Obra em prosa", 1. "Escritos intimos, cartas e paginas autobiograficas", Europa-America, Mem Martins s.d.

Rilke, R. M.

1. "I quaderni di Malte Laurids Brigge", Garzanti, Milano 1974 (ed. orig. "Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge", Insel, Leipzig 1910).

2. "Il libro della povertà e della morte", in Id., "Poesie", vol. 1, Einaudi-Gallimard, Torino 1994 (ed. orig. "Von der Armut und vom Tode", in "Das Stundebuch", Insel, Leipzig 1905).

Ryn Z. e Klodzfinski S.

"And der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des «Muselmanns» im Konzentrationslager", in «Auschwitz-Hefte», vol. 1, Weinheim e Basel 1987.

Satta, S.

"Il mistero del processo", Adelphi, Milano 1994.

Sereny, G.

"In quelle tenebre", Adelphi, Milano 1994 (2a ed.; ed. orig. aInto that Darkness a, London 1974).

Sofsky, W.

"L'ordine del terrore", Laterza, Roma-Bari 1995 (ed. orig. "Die Ordnung des Terrors", Fischer, Frankfurt a. M. 1993).

Spinoza, B.

"Compendium grammatices linguae hebraeae", in Id., "Opera", a cura di Gebhardt, vol. 3, Heidelberg 1925.

Tertulliano

"Scorpiace", a cura di G. Azzali Bernardelli, Nardini, Firenze 1990.

Wiesel, E.

"For Some Measure of Humility", in «Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility», n. 5, 31 ottobre 1975.